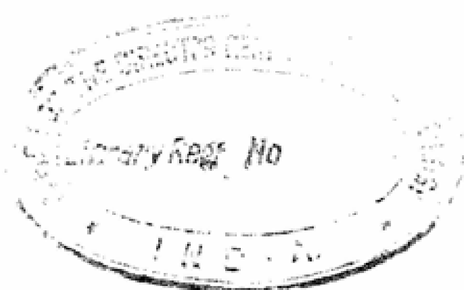


ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · NEUNTER BAND

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1920

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Übersetzungen.

Zweite Abteilung: Aufsätze.

Dritte Abteilung:

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.



Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillosliturgie.

Herausgegeben von

D. Hans Lietzmann.

Unter der Signatur Cod. Borg. copt. 109 [100] bewahrt die Vatikanische Bibliothek elf Blätter einer im 9. oder 10. Jahrh. geschriebenen sahidischen Handschrift, die einst ein stattliches liturgisches Buch war. Die einzelnen Blätter sind 29, 3 × 23, 9 cm. groß und mit gleichmäßig schöner Schrift bedeckt: Tisserant gibt in seinen *Specimina codicum Orientalium* auf Taf. 72 eine Probe davon. Ant. Giorgi (Georgius) hat als Beigabe zu seiner Edition des *Fragmentum evangelii S. Johannis Graeco-Copto-thebaïcum* (Rom 1789) auf S. 304—315 die Seiten ⲣⲉ—ⲣⲏ und ⲣⲓⲅ—ⲣⲓⲋ herausgegeben, übersetzt und kommentiert; fast hundert Jahre später hat H. Hyvernat seine Aufmerksamkeit den Blättern zugewendet und alles Erhaltene ins Lateinische übersetzt, ohne aber den Urtext beizubringen: *Römische Quartalschrift* I (1887) S. 335—345, II (1888) S. 20—26.

Da es aber für eine liturgiegeschichtliche Verwertung der recht lehrreichen Fragmente unerläßlich ist, auf den Urtext zurückzugreifen, erbat ich von dem Präfekten der Vaticana Msgr. Ratti durch gütige Vermittelung P. Ehrle's S. J. Photos der Blätter und erhielt das Gewünschte, wofür auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Der Inhalt ist folgender:

Seite { ⲕⲁ ⲕⲃ } Unbekannte Liturgie: Endgebete = Hyvernat Fr. A S. 335—337.

. . . .

„ { ⲕⲍ ⲕⲏ } Gregoriosliturgie = Hyvernat Fr. B S. 337—338.

. . . .

„ { ⲗⲑ ⲙ } Kyrillosliturgie = Hyvernat Fr. C S. 339—341.

{ ⲡⲁ
{ ⲡⲃ

. . . .

Seite { ⲣⲁ Unbekannte Liturgie: Fürbittgebete. Hyvernat Fr. D
{ ⲣⲃ S. 341—343.

. . . .

„ { ⲣⲉ Unbekannte Liturgie: Hyvernat Fr. E S. 343—345. Georgi
{ ⲣⲋ 304—308.

{ ⲣⲍ
{ ⲣⲏ

. . . .

„ { ⲣⲓ̈ Unbekannte Praefatio (Teil II) und Einsetzungsworte.
{ ⲣⲓⲁ Hyvernat Fr. F S. 20—22 Georgi[1] 310—315.

{ ⲣⲓⲉ
{ ⲣⲓⲋ

. . . .

„ { ⲥⲓⲉ Osterliturgie. Hyvernat Fr. G S. 23—24.
{ ⲥⲓⲋ

. . . . .

„ { ⲥⲕⲁ Osterliturgie. Hyvernat Fr. H S. 24—26.
{ ⲥⲕⲃ

Die Blattlagen (Quaternionen) sind am Anfang und Ende numeriert gewesen; erhalten ist auf S. ⲣⲃ als Endseite die Zahl sechs[2] ⲋ und auf S. ⲥⲓⲉ als Anfangsseite ⲓⲁ. Es waren also die ersten 102 Seiten = 51 Blätter auf sechs Lagen verteilt: das geht nur so, daß sechs Quaternionen zu acht Folia gerechnet sind, denen die drei überschüssigen Folia angegliedert waren: vielleicht hatte die erste Lage zehn Folia und es ging ein zwar in der Seitenzahl, nicht aber im Lagenheften mitgerechnetes Titelblatt voraus. Die 112 Seiten von ⲣⲓ̈ bis ⲥⲓⲁ = 56 Folia ergeben genau die erforderten sieben Quaternionen zu je acht Blättern. Ich ediere im Folgenden zunächst die Bruchstücke der beiden uns bekannten Liturgien. Der koptische Text gibt die Handschrift (abgesehen von der eingetragenen Worttrennung und Interpunktion durch .) genau wieder: Vokalstriche hat sie nicht. Wohl hat der Schreiber ab und zu, namentlich am Zeilenende und über ⲓ einen Strich gemacht, schreibt auch stets ï, wenn er nicht ī setzt, doch habe ich von der typographisch schwierigen Wiedergabe dieser wertlosen Spielereien abgesehen. Die deutsche Übersetzung soll sich dem sahidischen Wortlaut so eng wie möglich anschließen und will nur Hilfsmittel zum Verständnis und zur Verwertung des Urtextes

[1] Georgi S. 310 druckt irrtümlich ⲣⲕ statt ⲣⲓ̈ als Seitenzahl.
[2] So, nicht vier, wie Hyvernat 335 Anm. 1 angibt.

sein. In Klammern eingefügt sind die im Sahidischen gebrauchten griechischen Worte. Drittens ist ein Versuch der Rekonstruktion des griechischen Originals beigegeben, der in diesem Falle, wo auf weite Strecken die griechischen Liturgien als Vorlage des Kopten erkennbar sind, zugleich auf den ersten Blick Einklang und Abweichung der koptischen und griechischen Gestalt erkennen läßt. Den griechischen Text (= gr.) entnehme ich der Ausgabe von Swainson *Greek Liturgies* 1884, weil in ihr die verschiedenen Handschriften in Parallelkolumnen übersichtlich zum Abdruck gebracht sind: der Kopte geht bald mit dieser, bald mit jener Handschrift, was nicht besonders kenntlich gemacht ist. Marc. = Liturgia S. Marci Swainson S. 1ff., Jac. = Lit. S. Jacobi Sw. S. 215ff. Chrys. = Lit. S. Chrysostomi Sw, S. 88ff. Bas. alex. = Lit. S. Basilii alexandrina, zitiert nach der grundlegenden Ausgabe von E. Renaudot *Liturgiarum orient. Collectio.* Paris 1716 I p. 57ff. Der gleichen Ausgabe Renaudots entnehme ich auch den griechischen Text der Gregoriosliturgie. Worte der griechischen Texte, die der Kopte wegläßt, fehlen naturgemäß auch in der Rekonstruktion ohne besonderen Hinweis: vereinzelt ist es mir zweckmäßig erschienen, sie in [. .] zu geben. Nicht überliefertes, also von mir rückübersetztes Griechich ist durch Kursivdruck kenntlich gemacht; ⟨. .⟩ bezeichnet die Zusätze der koptischen Form gegenüber der uns erhaltenen griechischen Textgestalt.

Die Lesart der bohairischen Textform (= bo.) ist stets da angegeben, wo sie zur Kennzeichnung des Sahiden (= sa.) von Wert war. Es zeigt sich bei der Gregoriosliturgie, daß beide koptische Übersetzungen[1] im wesentlichen dieselbe Gestalt der Liturgie bieten, die uns auch im Griechischen vorliegt, und daß sie beide oft, aber keineswegs regelmäßig gegen die griechische Handschrift zusammenhalten. Nicht unwahrscheinlich ist, daß die bohairische Übersetzung aus der sahidischen geflossen ist: das legt die große Übereinstimmung in der Wortwahl und besonders in der Auswahl der nicht übersetzten, sondern beibehaltenen griechischen Worte nahe. Daß ⲕⲏ Z. 22 der Sahide ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓⲣⲏⲟⲃⲉ ⲉⲣⲟⲕ hat, wo der bohairische Text ⲁⲕⲉⲣⲡⲁⲣⲁⲃⲉⲛⲓⲛ ⲙⲡⲉⲕⲛⲟⲙⲟⲥ bietet und Z. 27 für ⲟⲟⲧⲉ im bo. ⲙⲏⲧⲣⲁ steht, spricht nur dagegen, daß der bohairischen Gestalt der Text unserer Handschrift zugrunde liegt. Dagegen ist der sahidische Text, wie die im Vergleich mit bo. viel zahlreicheren Fremdworte zeigen, unzweifelhaft dem griechischen Original direkt entnommen.

Bei der Kyrillosliturgie liegen die Verhältnisse im allgemeinen

---

[1] Die bohairische Übersetzung vergleiche ich für die Gregoriosliturgie nach dem ⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ Kairo 1898, für die Kyrillosliturgie außerdem nach Tukis Euchologion und meiner demnächst erscheinenden Ausgabe.

ähnlich, doch nicht ganz so einfach. Gerade das uns im Sahidischen erhaltene Fürbittgebet ist an sich schon vielen Wandlungen und Einflüssen unterworfen — das zeigt auch Swainsons Paralleldruck der griechischen Handschriften — und so gehen gr., bo. und sa. oft eigene Wege, aber sie finden sich doch immer wieder zusammen. Gegen den griechischen Text haben sa. und bo. vor allem zahlreiche Erweiterungen

---

Liturgia S. Gregorii alexandrina.

κγ. ϩυμνευε νμμαυ ετεκμντνοϭ∻ ντοκ | γαρ πετουαϩερατου εροκ ϩμ πεκκωτε | νϭι νεχερουβιν μν νσεραφιν ερε σοου | ντνϩ μπουα αυω σοου μπκεουα. ϩραι | μεν ϩν σναυ ντνϩ ευϩωβς μπευϩο. αυω | ϩν σναυ ευϩωβς ννευουερητε· αυω ευ-|ϩηλ εβολ ϩν σναυ. ευαϣκακ εβολ ουα ννα-|ϩρν ουα ευϫω αυω ευταυο μπϩυμνος | ετμεϩ νϫρο μπεοου ντεκμντνοϭ ϩν | ουσμη εсϩα εοου ευϩυμνολογει ευϫω | αυω ευωϣ εβολ ευϫω μμος ϫε αγιος αγιος αγιος. | κουααβ κουααβ κουααβ πϫοεις αυω | ντκ ουπαναγιος. ϥсοτπ εματε νϭι | πουοειν ντεκουсια[1]. ουατταϩος τε | τϭομ ντεκσοφια. μν λααυ νϣαϫε | ναεϣ ϣεπ ππελαγος ντεκμντμαι-|ρωμε. ακταμιοι ανοκ πρωμε νγρ-|χρια αν ντοκ νταμντϩμϩαλ. αλλα | ανοκ ετρχρια ντεκμντϫοεις. ετβε | νεκμντϣανεϩτηϥ ακτραϣωπε. | ντϯϣοοπ αν. ακταϩο

[1] ιιτεκουсια cod. Schreibfehler korr. nach gr. bo.

κγ. ⟨*σὺν αὐτοῖς*⟩ τὸ σὸν μεγαλεῖον ὑμνήσωμεν. σοὶ γὰρ παραστήκει κύκλῳ ⟨*τὰ χερουβὶμ καὶ*⟩[1] τὰ σεραφὶμ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ ⟨*καὶ ἓξ [πτέρυγες] τῷ ἑνὶ*⟩[2] καὶ ταῖς || μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτουσι τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν, ταῖς δὲ δυσὶ ⟨*κατακαλύπτουσιν*⟩[3] τοὺς πόδας ἑαυτῶν καὶ ταῖς [μὲν][4] δυσὶ πετόμενα [καὶ] ἐκέκραγον ἕτερον πρὸς ἕτερον ⟨*λέγοντα καὶ προφέροντα*⟩[5] τὸν ἐπινίκιον ὕμνον *τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης*[6] || λαμπρᾷ τῇ φωνῇ ὑμνολογοῦντα, ᾄδοντα,

[1] So auch bo.
[2] Ebenso bo., wo auch πτέρυγες übersetzt ist.
[3] Ebenso bo. [4] δὲ bo om. sa. [5] Nur προφέροντα bo.
[6] So lit. Jac.: τῶν σωτηριῶν ἡμῶν gr. bo.

gemeinsam: so ⲙ 6ff. aus der Lit. Bas. alex., ferner ⲙ 20ff. ⲙⲁ 19ff. ⲙⲃ 10ff. 19ff. Griechische Worte hat bo. bewahrt: ⲙ 9 für sa. ⲟⲩⲟⲩ-ⲟⲩⲉⲧ hat bo. ⲭⲗⲟⲏ, ⲙ 14 sa. ⲉⲣⲏⲧ = bo. ⲉⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲁ, ⲙⲁ 11 sa. ϣⲡϩⲙⲟⲧ = bo. ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, ⲙⲁ 31 sa. ⲙⲛⲧⲟⲩⲏⲏⲃ = bo. ⲙⲉⲧⲁⲣ-ⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ. Im übrigen ist aber das Plus der griechischen Worte auch hier auf seiten des sahidischen Textes.

---

preisen (ὑμνεύειν) mit ihnen deine Größe. Du | nämlich (γὰρ) κε bists, bei dem stehn rings um dich | die Cherubim und die Seraphim, sechs | Flügel (hat) der eine und sechs der andere. Mit || μὲν zwei Flügeln bedecken sie ihr Antlitz und | mit zwei bedecken sie ihre Füße und sie | fliegen mit zwei. Sie rufen einer zu | einem, indem sie sagen und verkündigen den siegerfüllten Hymnos | des Ruhmes deiner Größe mit || ruhmvoller Stimme, indem sie preisen (ὑμνολογεῖν), singen | und schreien sagend: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος. | Heilig, heilig, heilig (bist) du, Herr, und | du (bist) ganz heilig (πανάγιος). Sehr auserwählt ist | das Licht deines Wesens (οὐσία); unerreichbar ist || die Macht deiner Weisheit (σοφία). Kein Wort wird fassen können das Meer (πέλαγος) deiner | Menschenliebe. Du hast geschaffen mich den Menschen, indem | nicht du bedarfst meiner Dienstarbeit, sondern (ἀλλὰ) | ich (es bin,) der bedarf deiner Herrschaft. Wegen || deiner Barmherzigkeiten

---

[βοῶντα, δοξολογοῦντα,][1] κεκραγότα καὶ λέγοντα· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος εἶ, κύριε, καὶ πανάγιος· ἐξαιρετώτατόν[2] σου τῆς οὐσίας τὸ φέγγος· ἄφραστός || σου τῆς σοφίας ἡ δύναμις. οὐδεὶς λόγος ἐκμετρήσει τῆς σῆς φιλανθρωπίας τὸ πέλαγος· ἐποίησάς με ἄνθρωπον [ὡς φιλάνθρωπος][3] οὐχ αὐτὸς τῆς ἐμῆς ἐπιδεὴς δουλείας, ἐγὼ δὲ μᾶλλον τῆς σῆς χρῄζων δεσποτείας. οὐκ ὄντα με δι' || εὐσπλαγχνίαν παρήγαγες· οὐρανόν μοι ὡς καμάραν[4]

---

1 bo. läßt, wie es scheint, nur δοξολογοῦντα aus.
2 So sa. bo. ἐξαίρετον gr.
3 hat gr. bo.
4 So nach Is. 40, 22: πρὸς ὄροφον gr. bo.

ναι ερατς ντπε | νθε νογκγπη. ακταϫρο πκαϩ ϩαρατ ετραμοοϣε ϩιϫωϥ. ετβηητ ακχαλι- | νογ ντεθαλασσα. ετβηητ ακογωνϩ ‖ ναι εβολ ντεφγσις ννζωον τηρογ. | ακθββιε νκα νιμ ϩαπεσητ ννλογερη-|τε. μπεκκαατ ειϣαατ νλααγ ϩν νε-| ϩβηγε ντεκφιλοδωνια[1]. ντοκ ακ-|πλασσε μμοι αγω ακκα τεκϭιϫ ϩιϫωι. ‖ αγρϣπηρε μπεκσοογν
κη νϩητ. ακζω‖γραφει ϩραι νϩητ νθικων ντεκεξογσια. | ακκω ϩραι νϩητ μπεκδωρον ετε παι | πε πλογικον. ακογων ναι μπρο μππα-|ραδισος εγτργφη. ακϯ ετοοτ ντδι-‖δασκαλια μπεκσοογν ÷ ακογωνϩ | ναι εβολ μπει ειβ μπμογ. ακκωλγ μ-|μοι εαπολαγε εβολϩν ογϣην νογωτ. | αιογωμ εβολ νϩητϥ πει ογα μαγα-|αϥ πεντακϫοος εροι ετβηητϥ ϫε μ-‖προγωμ εβολ νϩητϥ. ϩμ παογωϣ δε | μμιν εμμοι αιαθετει μπεκνομος. | ϩμ ταγνωμη αιαμελει ετεντολη. | ανοκ πενταιϩαρπαζε ναι μαγαατ | νταποφασις μπμογ.

[1] Soll wohl φιλοδωρια sein, oder φιλαιηα = φιλανθρωπία, wie der gr. Text liest.

ἔστησας· γῆν μοι πρὸς βάσιν κατέπηξας· δι' ἐμὲ θάλασσαν ἐχαλίνωσας· δι' ἐμὲ τὴν φύσιν τῶν ζώων ⟨πάντων⟩[1] ἀνέδειξας· ‖ πάντα ὑπέταξας ὑπὸ τῶν ποδῶν μου· οὐδὲν τῶν τῆς σῆς φιλανθρωπίας[2] ἐν ἐμοὶ πραγμάτων παρέλειπας·[3] σὺ ἔπλασάς με καὶ ἔθηκας ἐπ' ἐμὲ τὴν χεῖρά σου ‖ ⟨θαυμάζεται ἐν ἐμοὶ ἡ γνῶσις σου⟩.[4]
κη ‖ τῆς σῆς ἐξουσίας ἐν ἐμοὶ τὴν εἰκόνα ὑπέγραψας, τοῦ λόγου τὸ

[1] om. gr. bo.
[2] So oder φιλοδωρίας sa.: δόξης bo.
[3] *Du hast mich nicht entbehren lassen* übersetzen sa. bo.
[4] om. gr. bo.

hast du mich werden lassen, indem ich nicht war. Du hast mir aufgestellt den Himmel | wie ein Gewölbe[1]. Du hast gegründet die Erde unter meinen Füßen, damit ich wandle auf ihr. Um meinetwillen hast du gebändigt (χαλινοῦν) | das Meer (θάλασσα). Um meinetwillen hast du | mir offenbart die Natur (φύσις) aller Tiere (ζῶον). | Du hast unterworfen alles unter meine Füße. Du hast mich lassen entbehren nichts von den | Werken deiner Freigebigkeit (φιλοδωρία). Du hast | mich gebildet (πλάσσειν) und hast gelegt deine Hand auf mich. || Bewundert wurde dein Wissen an mir. Du hast || gemalt (ζωγραφεῖν) in mir KH das Abbild (εἰκών) deiner Macht (ἐξουσία). | Du hast gelegt in mich deine Gabe (δῶρον), | das ist das Vernünftige (λογικόν). Du hast eröffnet mir die Tür des Pa|radieses (παράδεισος) zum Wohlleben (τρυφή). Du hast gegeben mir die Lehre (δι||δασκαλία) deiner Erkenntnis. Du hast gezeigt | mir diese Kralle des Todes. Du hast verwehrt (κωλύειν) | mir zu genießen (ἀπολαύειν) von einem einzigen Baum: | ich aß von ihm, diesem einen allein, | betreffs dessen du zu mir gesagt hattest: iß || nicht von ihm. Mit meinem | eigenen Willen aber (δὲ) verwarf (ἀθετεῖν) ich dein Gesetz (νόμος), | in meiner Absicht (γνώμη) vernachlässigte (ἀμελεῖν) ich das Gebot (ἐντολή). | Ich habe erbeutet (ἁρπάζειν) mir selbst | die Ver-

[1] Er braucht das Wort, mit dem Isaias 40, 22 die sah. Bibel χαμάρα wiedergibt.

δῶρον ἐνέθηκας· εἰς τρυφὴν μοὶ *τὴν πύλην τοῦ παραδείσου*[1] ἤνοιξας· τῆς σῆς γνώσεως τὴν δι||δασκαλίαν παρέδωκας [ἔδειξάς με τὸ δένδρον τῆς ζωῆς μοι ξύλον ὑπέδειξας][2]· τοῦ θανάτου τὸ κέντρον ἐγνώρισας· ἑνός μοι φυτοῦ τὴν ἀπόλαυσιν ἀπηγόρευσας. ἐξ αὐτοῦ μόνου οὗ εἶπάς μοι || μὴ φαγεῖν ἔφαγον. *<τῷ ἰδίῳ θελήματι τὸν σὸν>*[3] νόμον ἠθέτησα· γνώμῃ τῆς ἐντολῆς[4]

[1] τὴν παράδεισον gr. bo.
[2] So gr. ἔδειξάς μοι τὸ δένδρον τῆς ζωῆς bo.: om. sa.
[3] sa., ebenso bo., der aber nur θελήματί μου nicht ἰδίῳ ausdrückt, und konstruiert: θελήματί μου. τὸν σὸν νόμον ἠθέτησα γνώμῃ.
[4] add. σου bo.

ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲡϫⲟ-|ⲉⲓⲥ ⲁⲕⲙⲉⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲁⲇⲩⲙⲱⲣⲓⲁ ϩⲱⲥ| ϣⲱⲥ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁⲕⲡⲱⲧ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲥⲟⲟⲩ | ⲛⲧⲁϥⲥⲱⲣⲙ. ϩⲱⲥ ϣⲱⲥ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁⲕ-|ϣⲡ ϩⲓⲥⲉ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϩⲉ. ⲁⲕ-|ⲙⲟⲣⲧ ϩⲙ ⲡⲁϩⲣⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲁ-||ⲱⲛϩ. ⲛⲧⲟⲕ ⲁⲕⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ϣⲁⲣⲟⲓ ⲛⲛⲉ-|ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲕϯ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲩⲃⲟⲏⲑⲓⲁ <ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ>[1] | [ⲁⲛ][2]ⲟⲕ ⲡⲉⲧϣⲱⲛⲉ. ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓⲣⲛⲟ-||[ⲃ][2]ⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲕⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ ⲉⲡⲁⲟⲩϫⲁⲓ. ⲡⲟⲩ-|[ⲟ][2]ⲉⲓⲛ ⲙⲙⲉ ⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲓ[3] ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲛ-||ⲧ[2]ⲁⲩⲥⲱⲣⲙ. ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ | ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲁⲕⲁⲡⲟⲇⲩⲙⲉⲓ ϣⲁ ⲛⲉⲧⲟ |ⲛⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ. ⲁⲕⲟⲩⲱϩ ϩⲛ ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲙ-|ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲕⲏ. ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲙⲉⲣⲉ ⲙⲁ ϣⲟ-|ⲡⲕ ⲕϣⲟⲟⲡ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲙ-||ⲡⲕⲟⲡϥ[4] ⲉⲩⲧⲱⲣⲡ ⲉϣⲁⲁϣⲕ ⲙⲛ ⲡⲛⲟⲩ-|ⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲕⲡⲱϩⲧ ⲙⲙⲟⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲓⲛ ⲉ

Liturgia S. Cyrilli.

λθ ⲉⲧⲃⲉ ϯⲣⲏⲛⲏ ⲛⲧⲉⲕⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ | ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲧⲁⲁⲥ ⲛⲁϥ ⲉⲧⲣⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲩⲉⲓⲣⲏ-|ⲛⲏ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩ-|ⲁⲁⲃ. ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲱⲱⲛ ⲉⲛⲉⲱⲛϩ ϩⲛ ⲟⲩⲃⲓⲟⲥ || ⲉϥⲥϭⲣⲁϩⲧ ⲁⲩⲱ ⲉϥϩⲟⲣⲕ ⲛⲥⲉϩⲉ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲛ | ⲙⲛⲧⲉⲩⲥⲉⲃⲏⲥ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲙⲛⲧ-

[1] om. cod. nach gr. bo. einzufügen: es ist infolge der Ähnlichkeit mit den vorangehenden Wort ausgefallen. [2] verlöscht.
[3] wohl zu tilgen. [4] ⲙⲡⲕⲟⲡⲕ cod. corr. R. S.

παρημέλησα· ἐγὼ δὲ τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν ἥρπασα. σύ μοι ὦ δέσποτα || τὴν τιμωρίαν μετέβαλες·[1] ὡς ποιμὴν ἀγαθὸς εἰς[2] πλανώμενον <*πρόβατον*>[3] ἔδραμες· ὡς *ποιμὴν καλός*[4] ἐμοὶ τῷ πεπτωκότι συνήλγησας· πᾶσι[5] τοῖς πρὸς ζωὴν φαρμάκοις κατέδησας· || αὐτός μοι προφήτας ἀπέστειλας· δι' ἐμὲ τὸν νοσοῦντα νόμον εἰς βοήθειαν ἔδωκας· αὐτός μοι τὰ[6] πρὸς ὑγίειαν τῷ[7] παρανομήσαντι[8] διηκόνησας· φῶς[9] <*ἀληθινὸν*>[10] τοῖς || πλανωμένοις ἀνέτει-

[1] add. εἰς σωτηρίαν bo.
[2] εἰς gr. sa.: ζητεῖν τὸ bo. [3] om. gr. bo.
[4] πατὴρ ἀληθινὸς gr. bo. [5] om. bo. [6] τὰ om. bo. τὰς gr.
[7–8] ὦ παρανομηθεῖσας gr. sinnlos. [9] ὡς φῶς bo. [10] so sa. bo.

urteilung (ἀπόφασις) des Todes: du aber, He‖rr, hast gewandelt (μεταβολή) meine Strafe (τιμωρία). Als (ὡς) guter (ἀγαθός) Hirte bist du gelaufen nach dem Schaf, | das sich verirrt hatte. Als (ὡς) guter Hirt hast du mitge‖litten mit mir, der ich gefallen war: du hast | mich verbunden mit allen auf mein Leben bezüglichen Heilmitteln. Du hast gesandt zu mir die Propheten (προφήτης); du hast gegeben das Gesetz (νόμος) zur Hilfe (βοήθεια) <für> | mich, den Kranken: du, gegen den ich gesündigt habe, hast gewirkt (διακονεῖν) zu meinem Heile. (O) ¦ wahres Licht, du bist [mir] erschienen den ‖ Verirrten. Der du bist immer | an jedem Ort, bist gewandert (ἀποδημεῖν) zu den | Unwissenden. Du hast gewohnt in ¦ jungfräulichem (παρθενική) Schoß, du, den kein Ort fassen kann. Du bist Gott immer; ‖ du hast es nicht erachtet als Raub, gleich zu sein mit Go‖tt, sondern hast dich selbst erniedrigt . . .

ΛΟ

rede ihm ins Herz] für den Frieden (εἰρήνη) deiner heiligen katholischen ¦ Kirche (καθολική ἐκκλησία). Gib ihm, daß er sinnt auf Frieden (εἰρήνη) | gegen uns und gegen deinen hei‖ligen Namen, auf daß auch wir leben in einem ¦ stillen und ruhigen Leben (βίος) und gefunden werden in | aller Frömmigkeit (εὐσεβής) und aller Ehrbarkeit (σεμνός). | Unsere

---

λας· τοῖς ἀγνοοῦσιν[1] ὁ <*πάντοτε καί*>[2] ἀεὶ παρὼν[3] ἐπεδήμησας[4]· ἐπὶ τὴν παρθενικὴν ἦλθες νηδὺν[5] ὁ ἀχώρητος <*ἀεί*>[6] θεὸς ὢν ‖ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσω τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσας. . .

. . λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀγαθὰ] | ὑπὲρ <*τῆς εἰρήνης*>[7] ΛΘ Marc. 38
τῆς ἁγίας σου[8] καθολικῆς[9] ἐκκλησίας. <*δὸς αὐτῷ φρονεῖν εἰρηνικὰ
πρὸς ἡμᾶς καὶ πρὸς τὸ ἅγιόν σου ὄνομα*>[10] ἵνα καὶ ἡμεῖς
¦ ἤρεμον καὶ ἡσύχιον[11] βίον διάγωμεν, ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμ- Marc. 40
νότητι[12] καταληφθῶμεν. τῶν προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ

---

[1] bo. liest καὶ τοῖς ἀγνοοῦσιν und verbindet es mit dem vorhergehenden.
[2] om. gr. bo. [3] add. ἡμῖν τῇ γῇ bo. [4] ἀπεδήμησας sa.
[5] μήτραν bo. [6] om. gr. bo.
[7] ebenso bo. [8] add. μόνης (gr.) bo. [9] add. καὶ ἀποστολικῆς gr. bo.
[10] ebenso bo. [11] ἡσύχιον καὶ ἤρεμον bo. [12] add. τῇ εἰς σὲ gr. bo.

ⲥⲉⲙⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ. | ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲥⲛⲏⲩ ⲛⲧⲁⲩⲛⲕⲟⲧⲕ ϯⲙ-|ⲧⲟⲛ ⲛⲛⲉⲩⲯⲩⲭⲏ. ⲛⲅⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲛⲉⲛⲉⲓⲟ-|ⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲁⲩⲣⲁⲛⲁⲕ ⲭⲓⲛ ⲡⲉⲓ ⲁⲓⲱⲛ || ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ¦ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲧⲏⲥ | ⲛⲕⲩⲣⲝ ⲛⲣⲉϥⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ | ⲡⲛⲁ ⲛⲓⲙ ⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲉⲁⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ | ⲧⲉⲕⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲛϩⲟⲩⲟ || ⲧⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲏⲣⲛ ⲧⲉⲑⲉⲟⲇⲱⲕⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ | ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲟ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲑⲁ-|ⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙⲛ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ | ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡⲣⲟⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ | ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ || ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ | ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲡⲉⲭⲟⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ | ⲛⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲁⲁⲛ ⲛⲙⲡϣⲁ ¦ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲩⲡⲣⲉⲥⲃⲓⲁ ⲉⲧⲣⲉⲛⲕⲟⲓⲛⲱ-|ⲛⲉⲓ ⲛⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧϭⲓⲛⲁϩⲉⲣⲁⲧⲛ ⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ || ϩⲙ ⲡⲃⲏⲙⲁ ⲙⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲉ | ⲓⲥ ⲡⲉⲭⲥ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛⲁⲓ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲩⲥⲟⲡⲥ ⲉ-|ⲧⲟⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲁⲣⲟⲛ ⲉⲕⲉⲛⲁ ⲛⲁⲛ ⲛⲅⲧⲟⲩ-|ϫⲟⲛ ⲛⲅⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉ-¦ⲡⲣⲉⲥⲃⲓⲁ ⲛⲛⲉⲕⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲟ-||ⲟⲩ ⲙⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲩⲟϥ ⲉϩⲣ[ⲁⲓ̈ | ⲉϫⲱⲛ ÷ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲉ[ⲛ-||ⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ | ⲛⲧⲁⲩϣⲣⲡ ⲛⲕⲟⲧⲕ

ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον, μνησθεὶς τῶν ἀπ' αἰῶνος ⟨*σοὶ εὐαρεστησάντων ἁγίων*⟩[1] || πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων μαρτύρων ὁμολογητῶν ⟨*κηρύκων εὐαγγελιστῶν*⟩[2] παντὸς πνεύ-
(Chrys. 94b) Jac. 290 ματος ⟨*δικαίου*⟩[3] ἐν ⟨*τῇ*⟩ πίστει ⟨*σου, ὁ θεός,*⟩ τετελειωμένων. ¶ἐξαιρέτως ⟨*δὲ*⟩[3] || τῆς ⟨*παν*⟩δεσποίνης ἡμῶν ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου ⟨*ἁγίας*⟩ Μαρίας καὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ καὶ προδρόμου καὶ προφήτου ⟨*καὶ μάρτυρος*⟩[4] καὶ τοῦ || ἁγίου Στεφάνου

---

[1] μνήσθητι πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐχαρεστησάντων bo. vgl. Lit. Bas. 82.

[2] vgl. Lit. Bas. 82: εὐαγγ. κηρ. bo.; sa. hat für εὐαγγελιστῶν erst das koptische, dann das griechische Wort.

[3] ebenso bo. [4] ebenso bo. aber om. καὶ προφήτου.

Väter und unsere Brüder, die entschlafen sind, laß | ruhen ihre Seelen (ψυχή) und gedenke an unsere heiligen | Väter, die dir gefallen haben seit diesem Aion (αἰὼν), ‖ unsere Väter die Patriarchen (πατριάρχης), Propheten (προφήτης), | Apostel (ἀπόστολος), Märtyrer (μάρτυρος *sic.*), Bekenner (ὁμολογητής), | Prediger (κήρυξ), Evangeliumsverkündiger, Evangelisten (εὐαγγελιστής), | jeden gerechten (δίκαιος) Geist (πνεῦμα), die vollendet sind in | deinem Glauben (πίστις), Gott. Insbesondere aber (δὲ) ‖ an unser aller Herrin, die heilige Muttergottes (θεοτόκος) | und allezeit Jungfrau (παρθένος), die | heilige (ἅγιος) Maria und den heiligen (ἅγιος) Johannes | den Täufer (βαπτιστής) und Vorläufer (πρόδρομος) und | Propheten (προφήτης) und Märtyrer (μάρτυρος) und ‖ den heiligen (ἅγιος) Stephanos, den Archidiakon (ἀρχιδιάκονος) und | ersten Märtyrer (μάρτυρος), und die ganze Schar (χορός) | der Märtyrer (μάρτυρος). Und mach uns würdig, | Herr, durch ihre Fürbitten (πρεσβεία), teilzuhaben (κοινωνεῖν) | mit ihnen an dem seligen (μακαρία) Stehen | an dem Richterstuhl (βῆμα) deines eingebornen (μονογενής) Sohnes | Jesus Christus, unseres Herrn. Durch deren Gebete, | die sie tun für uns, erbarm dich unser und er|rette uns und vergib unsere Sünden durch die | Fürbitten (πρεσβεία) deiner Heiligen und wegen der Herrlich|keit deines heiligen Namens, der ausgesprochen worden ist | über uns. Gedenke, Herr, an ‖ unsere heiligen Väter, die orthodoxen (ὀρθό- 11

τοῦ ἀρχιδιακόνου[1] καὶ πρωτομάρτυρος <[2]*καὶ παντὸς τοῦ χοροῦ τῶν μαρτύρων. καὶ καταξίωσον ἡμᾶς, κύριε, διὰ τῶν πρεσβειῶν αὐτῶν κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς μακαρίας παραστάσεως* ‖ *ἐπὶ τῷ βήματι τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· ὧν ταῖς εὐχαῖς, ἃς ποιοῦσιν ὑπὲρ ἡμῶν, ἐλέησον καὶ σῶσον ἡμᾶς καὶ ἄφες τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ταῖς πρεσβείαις τῶν ἁγίων σου καὶ διὰ τὴν δόξαν τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου τοῦ ἐπικαλουμένου ὑπὲρ ἡμῶν*>.[2] ¶ Μνήσθητι, κύριε, τῶν ‖ ἁγίων πατέ- 11 Jac. 280

[1] πρωτοδιακόνου gr. bo.

[2] bo. bringt diesen Teil wesentlich nach Lit. Jacob. 294 und endet: εἰς ἄφεσιν τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν διὰ τὰς ἁγίας εὐχὰς αὐτῶν καὶ διὰ τὸ εὐλογητὸν ὄνομά σου τὸ ἐπικαλούμενον ὑπὲρ ἡμῶν.

ϩⲛ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲟⲛⲟⲙⲁⲧⲁ[1]. | ⲛⲁⲓ ⲙⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛⲣⲡⲉⲩⲙⲉ-|ⲉⲩⲉ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉ ⲙⲡⲛⲣⲡⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ‖ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲓⲣⲉ ⲉⲙⲡⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲙ ⲡⲉⲩ-|ϩⲏⲧ ⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲩ ⲛⲅϯ ⲙⲧⲟⲛ ⲛⲛⲉⲩⲯⲩⲭⲏ | ϩⲛ ⲕⲟⲩⲛϥ ⲛⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ | ⲙⲛ ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲙⲛ ⲓⲁⲕⲱⲃ ⲥⲁⲛⲟⲩϣⲟⲩ ϩⲓϫⲛ[2] | ⲟⲩⲙⲁ ⲛⲟⲩⲟⲧⲟⲩⲉⲧ ϩⲓϫⲛ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲛⲙⲧⲟⲛ ‖ ϩⲙ ⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲛⲧⲉⲧⲣⲩⲫⲏ ⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁ ⲡⲙ-|ⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲡⲱⲧ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲛ ⲧⲗⲩⲡⲏ | ⲙⲛ ⲡⲁϣⲁϩⲟⲙ ϩⲙ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲛⲉⲕⲡⲉⲧⲟⲩ-|ⲁⲁⲃ. ⲧⲟⲩⲛⲉⲥ ⲧⲉⲩ ⲕⲉ ⲥⲁⲣⲝ ⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲙ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ | ⲛⲧⲁⲕⲧⲟϣϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲕⲉⲣⲏⲧ ⲙⲙⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ-‖ ϭⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁⲩ ⲛⲛⲉⲕⲉⲣⲏⲧ | ⲉⲧ ⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲙⲡⲉ ⲃⲁⲗ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉ | ⲙⲁⲁϫⲉ ⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ⲙⲡⲟⲩⲁⲗⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ | ⲡϩⲏⲧ ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲕⲥⲃⲧⲱⲧⲟⲩ ⲛ-|ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲙⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ϫⲉ ⲙⲛ ⲙⲟⲩ ‖ ϣⲟⲟⲡ ⲛⲛⲉⲕϩⲙϩⲁⲗ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲡⲱⲱⲛⲉ ⲉ-| ⲃⲟⲗ ⲡⲉ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲁⲩϣⲱϥⲧ ⲏ ⲁⲩⲟⲃ-|ϣⲟⲩ ϩⲛ ⲟⲩϩⲱⲃ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛⲟⲩ-|ⲥⲁⲣⲝ ⲁⲩⲱ ⲉⲧ[3]ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲧⲟⲕ | ⲇⲉ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲉ ‖ ⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲩ ⲛⲅⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲙⲛ ⲗⲁⲁⲩ | ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲛⲟⲃⲉ ⲕⲁⲛ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ

[1] Rot geschrieben. [2] lies ϩⲙ nach Ps. 22, 2? (R. S.) [3] lies ⲉϥ? (R. S.)

ρων ἡμῶν καὶ <*ὀρθοδόξων*>[1] ἐπισκόπων τῶν[2] ἐν πίστει προκεκοι-
Jac. 288. 300 μημένων — ὀνόματα — .<*Τούτων καὶ πάντων, κύριε,*> ¶ ὧν
ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν <*καὶ ὧν* ‖ *εἷς ἕκαστος ἡμῶν*
Bas. alex. Ren. 72 f. *ἐμνήσθη παρ' ἑαυτῷ κύριε,*>[3] ¶[4]τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσαι καταξίωσον
ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.
ἔκθρεψον [σύναψον] εἰς τόπον χλόης ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ‖ ἐν
παραδείσῳ τρυφῆς, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμὸς
ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου· <[5]*Ἀνέγειρον δὲ καὶ τὴν σάρκα*
αὐτῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ᾗ προορίσω, κατὰ τὰς ἀληθινὰς καὶ

[1] ebenso bo. [2] vgl. Marc. 40.
[2-3] bo. weicht im Wortlaut stärker ab.
[4] bo. ebenso. [5] ebenso bo.

δοξος) Bischöfe (ἐπίσκοπος), | die vorher entschlafen sind im Glauben (πίστις). — Die Namen (ὀνόματα) — | Diese und alle diejenigen, Herr, deren wir gedacht | haben und deren wir nicht gedacht haben und deren ‖ jeder einzelne von uns gedacht hat in ihrem | Herzen, geruhe (καταξιοῦν), ruhen zu lassen ihre Seelen (ψυχή) | im Schoß unserer heiligen Väter Abraham | und Isaak und Jakob; ernähre sie an einem Ort des Grüns über einem Wasser der Ruhe, ‖ im Paradies (παράδεισος) des Wohllebens (τρυφή), dem Ort, aus dem das | Herzeleid geflohen ist und die Trauer (λύπη) | und das Seufzen in dem Lichte deiner Heili|gen. Erwecke aber (δὲ) wieder auch ihr Fleisch (σάρξ) an dem Tage, | den du bestimmt hast nach (κατὰ) deinen wahrhaftigen Verheißungen, in denen ‖ keine Lüge ist. Schenke (χαρίζειν) ihnen deine | guten Verheißungen, welche kein Auge gesehen und kein | Ohr gehört hat und nicht gestiegen sind auf | das Herz der Menschen, welche du bereitet hast | denen, die lieben deinen heiligen Namen. Denn keinen Tod ‖ gibt es für deine Knechte, sondern (ἀλλὰ) ein Hinübergehn | ist es. Wenn sie aber (δὲ) gefehlt haben oder ver|geßlich waren in einer Sache als (ὡς) Mensch, der | Fleisch (σάρξ) trägt (φορεῖν) und in der Welt (κόσμος) ist: du | aber (δὲ) als (ὡς) guter (ἀγαθός) und menschenliebender Gott ‖ geruhe (καταξιοῦν) ihnen zu vergeben, denn keiner | ist rein von Sünde, auch wenn nur (κἄν) ein einziger Tag ist

‖ *ἀψεύδους ἐπαγγελίας σου*>[1] ¶ χαριζόμενος αὐτοῖς τὰ τῶν ἐπαγγελιῶν σου ἀγαθά, ἃ[2] ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασας [ὁ θεός][3] τοῖς ἀγαπῶσι τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιόν. <[4]*οὐ γὰρ* ‖ *ἔσται θάνατος τοῖς δούλοις σου, ἀλλὰ μετάβασις. εἰ δὲ ἥμαρτον ἢ ἠμέλησάν τι ὡς ἄνθρωποι σάρκα φορέσαντες καὶ γενόμενοι ἐν τῷ κόσμῳ· σὺ δὲ ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεὸς καταξίωσον ἀφιέναι αὐτοῖς· ὅτι οὐδεὶς καθαρὸς ἁμαρτίας*[5], *κἂν μίαν ἡμέραν ᾖ αὐτοῦ ἡ ζωὴ* Marc. 42

[1] ebenso bo. [2] I Cor. 2, 9.
[3] hat gr. bo. [4] das folgende ebenso bo.
[5] μολυσμοῦ? bo.

ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ | ⲡⲉϥⲁϩⲉ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ | ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϣⲱⲡ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲛⲉⲩⲯⲩⲭⲏ ϩⲙ ⲡⲙⲁ | ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲅϯ ⲙⲧⲟⲛ ⲛⲁⲩ ⲛⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲛⲧⲉⲕ- || ⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲉⲧ ϩⲛ ⲙⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲛ | ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁⲛ ⲛⲧⲉⲛϩⲁⲏ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧ|ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲣⲁⲛⲁⲕ | ⲙⲡⲉⲕⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲅϯ ⲛⲁⲛ ⲛⲟⲩⲙⲉⲣⲓⲥ
IIAMN || ⲟⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲕⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ- | ⲧⲁⲩⲣⲁⲛⲁⲕ ϫⲓⲛ ⲡϣⲁⲉⲛⲉϩ[1] .. — .. — .. — .. — .. — .. — .. — .. —

ⲛⲉⲧϯⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲉⲩⲉⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲟⲩϯⲙⲏ ⲙⲡⲉⲕ- | ⲣⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲓ ⲛⲧⲉⲩⲑⲩⲥⲓⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ || ⲡⲉⲕⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ ⲉⲧ ϩⲛ ⲙ- | ⲡⲏⲩⲉ ⲉⲩⲥⲧⲟⲓ ⲛⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ ⲛⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲛⲟϭ | ⲉⲧ ϩⲛ ⲙⲡⲏⲩⲉ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲕⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣ- | ⲅⲟⲥ. ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁⲕϫⲓ ⲛⲛⲇⲱⲣⲟⲛ ⲛⲁⲃⲉⲗ ⲡⲇⲓ- | ⲕⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ ⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ ⲙⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ || ⲙⲛ ⲡⲗⲉⲡⲧⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ. ϣⲱⲡ ⲉ- | ⲣⲟⲕ ⲙⲡϣⲡϩⲙⲟⲧ ⲛⲛⲉⲕϩⲙϩⲁⲗ ⲛⲁ ⲡⲉ- | ϩⲟⲩⲟ ⲙⲛ ⲛⲁ ⲡⲉⲧⲥⲟⲃⲕ ⲛⲉⲧϯ ϩⲛ ⲟⲩϩⲱⲡ | ⲙⲛ ⲛⲉⲧϯ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲟⲩⲱϣ | ⲉϯ ⲉⲙⲛⲧⲁⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ || ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ. ϫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛⲧⲉⲩⲡⲣⲟϩⲁⲓ- | ⲣⲉⲥⲓⲥ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ÷ ⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲩ ⲛⲅϣⲱⲡ[ⲉ | ⲛⲁⲩ ⲛⲧⲁⲓⲃⲉⲕⲉ[2]. ϯ ⲛⲁⲩ ⲛⲛⲉⲓ ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲉⲡⲙ[ⲁ | ⲛⲛⲉⲧⲉ ϣⲁⲩⲧⲁⲕⲟ ⲛⲁ ⲧⲡⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲛⲁ[ⲡⲕⲁϩ | ⲛⲉⲓ ϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲥⲟⲩⲟⲉⲓϣ. ⲙ[ⲉϩ || ⲛⲉⲩⲏⲓ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲁⲣⲓⲥⲟⲃⲧ ⲉⲣⲟⲟⲩ [ϩⲛ | ⲧϭⲟⲙ ⲛⲛⲉⲕⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ

[1] ϣⲁⲉⲛⲉϩ = ⲉⲛⲉϩ ist anstößig: verschrieben? (R. S.)
[2] neues Wort vgl. Hebr. 11, 6 (R. S.)

Marc. 42 ἐπὶ τῆς γῆς›. ¶ [1]αὐτῶν μὲν ‹πάντων, κύριε› τὰς ψυχὰς ‹ἀνάλαβε εἰς τὸν τόπον ἐκεῖνον› καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξίωσον· ἡμῶν δὲ τὰ τέλη, ‹κύριε, παντελῶς› χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα ‹ἐνώπιον σοῦ›[2]
IIA δώρησαι καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ || κλῆρον [ἔχειν] μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου ‹τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων›.[3]

Marc. 42 Τῶν προσφερόντων ‹εἰς δόξαν καὶ τιμὴν τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου›[4] τὰς θυσίας πρόσδεξαι εἰς τὸ λογικὸν καὶ ἐπουράνιόν[5] σου θυσιαστήριον ‹εἰς ὀσμὴν εὐωδίας›[6] εἰς τὰ ‹σὰ›[7] μεγέθη τῶν οὐρανῶν διὰ τῆς [ἀρχ]αγγελικῆς σου λειτουργίας· ὡς προσεδέξω τὰ

[1] bo. weicht anfangs etwas ab. [2] ebenso bo.
[3] vgl. Lit. Jac. 288, Chrys. 94[b], Bas. 82. [4] ebenso bo.
[5] ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν gr. ἐλλόγιμον καὶ ἐπουράνιον bo.
[6] ebenso bo. [7] ebenso bo.

| sein Leben auf der Erde. Sie alle nun (μὲν), | Herr, nimm zu dir ihre Seelen (ψυχή) an | jenem Ort und laß sie ruhen, daß sie würdig seien deines | Reiches, das in den Himmeln (ist). Uns aber, Herr, schenke (χαρίζειν) unser Ende in | vollendeter und vor dir wohlgefälliger | Christlichkeit (χριστιανός). Und gib uns Teil (μερίς) und | Anteil (κλῆρος) mit allen deinen Heiligen, die dir gefallen haben seit Ewigkeit .. — .. — .. — .. — .. — ⲙⲁ

|Die da opfern (προσφορά) zu Ruhm und Ehre (τιμή) deines | heiligen Namens, deren Opfer (θυσία) nimm auf | deinen geistlichen (λογικόν) Altar (θυσιαστήριον), der in den Himmeln (ist), zum Duft des Wohlgeruches für deine Größe, | die in den Himmeln (ist), durch deine dienen|den (λειτουργὸς) Engel (ἄγγελος): wie du angenommen hast die Gaben (δῶρον) Abels des Ge|rechten (δίκαιος) und das Opfer (θυσία) unsres Vaters Abraham | und die zwei Heller (λεπτόν) der Witwe (χήρα): nimm an die Danksagung deiner Knechte, derer die das | Viele und derer die das Wenige (spenden), die da geben im Verborgenen | und die da geben öffentlich (παρρησία), und die da | geben wollen, ohne etwas zu haben, und die dir dargebracht haben am || heutigen Tage: nimm an von ihnen ihren guten Vor|satz (προαίρεσις). Geruhe (καταξιοῦν) zu werden | ihnen Lohngeber. Gib ihnen dies Unvergängliche an Stelle | des Vergänglichen, das Himmlische an Stelle des Irdischen, | dies Ewige an Stelle des Zeitlichen. Fülle || ihre Häuser mit allem Guten

---

δῶρα τοῦ δικαίου Ἀβὲλ <*καὶ*>[1] τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραὰμ || καὶ τῆς χήρας τὰ δύο λεπτά· πρόσδεξαι τὰ εὐχαριστήρια <*τῶν δούλων σου*>[1] τῶν τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον, κρύφα καὶ παρρησίᾳ, βουλομένων[2] καὶ οὐκ ἐχόντων καὶ τῶν ἐν | τῇ σήμερον ἡμέρᾳ [τὰς προσφορὰς] <*σοι*>[3] προσενεγκάντων. <*πρόσδεξαι αὐτῶν τὴν καλὴν προαίρεσιν· καταξίωσον γίνεσθαι αὐτοῖς μισθαποδότης*>.[4] ἀντίδος αὐτοῖς ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια. <[5]*πλήρωσον τοὺς* | *οἴκους*[6] *αὐτῶν παντὸς ἀγαθοῦ· περιτείχισον αὐτοὺς*[7] *τῇ δυνά-*

[1] ebenso bo. [2] Der Zusatz 'geben' dürfte vom Übersetzer zur Verdeutlichung beigefügt sein; auch bo. hat 'dir darbringen' vorgesetzt.
[3] ebenso bo. [4] om. gr. bo. [5] Dasselbe hat auch bo.
[6] add. καὶ τὰ ταμιεῖα bo. [7] add. κύριε bo.

ⲙⲛ ⲛⲉⲕⲁⲣⲭⲁⲅⲅ[ⲉⲗⲟⲥ | ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁⲩⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙ[ⲡⲉⲕ-|ⲣⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲣⲓⲡⲉⲩⲙⲉⲉ[ⲩⲉ | ϩⲱⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲣⲕⲁⲁ[ⲩ ‖ ⲛⲥⲱⲕ ϩⲙ ⲡⲉⲓ ⲁⲓⲱⲛ . . —

|ⲡⲉⲛⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟ[ⲡⲟⲥ | ⲁⲃⲃⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲕⲉ ϣⲃⲏⲣ ⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ [ⲉⲧⲟⲩ-|ⲁⲁⲃ ⲁⲃⲃⲁ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩϩⲁ[ⲣⲉϩ | ⲉⲕⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲛϩⲉⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲛ[ⲁ-‖ϣⲱⲟⲩ ⲙⲛ ϩⲉⲛⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲉⲓⲣⲏⲛⲓⲕⲟⲛ. ⲉ[ⲩ-|ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲙⲛⲧⲟⲩⲏⲏⲃ ⲛⲧⲁⲕⲧⲁ[ⲛ-|ϩⲟⲩⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁ[ⲃ
ιβ ‖ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲛ ⲉⲩϣⲱⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡϣⲁϫⲉ | ⲛⲧⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲙⲟⲟⲛⲉ ⲙⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲧⲃⲃⲟ | ⲙⲛ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ . . —

|ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ‖ ⲛⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲉⲧ ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩ-|ⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲙⲛ ⲛϩⲩⲡⲟⲇⲓⲁⲕⲟ-|ⲛⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲏⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲯⲁⲗⲧⲏⲥ | ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲙⲛ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲅ-|ⲕⲣⲁⲧⲏⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ ⲛⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ ‖ ⲛⲗⲁⲓⲕⲟⲥ. ⲛⲉⲧϩⲟⲧⲣ ϩⲙ ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲧ-|ⲥⲁⲁⲛϣ ϣⲏⲣⲉ. ⲛⲉⲧϩⲏⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ-|ⲥⲉϩⲏⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲁⲛ. ⲛⲉⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ | ⲛⲉⲧⲉⲛⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲛⲉⲛϫⲁϫⲉ ⲙⲛ | ⲛⲉⲛⲙⲉⲣⲁⲧⲉ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ . . — . . — . . — . . — . . —

ⲁ]ⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲥⲉⲉⲡⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲟⲣⲑⲟ-ⲇⲟⲝⲟⲥ ⲉⲧ ϩⲛ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ . . — . . — . . — . . — . . —

μει τῶν ἁγίων ἀγγέλων σου καὶ ἀρχαγγέλων, καὶ καθὼς ἐμνήσθησαν τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου ἐπὶ γῆς, μνήσθητι αὐτῶν[1] *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου μηδὲ καταλίπῃς ‖ αὐτοὺς ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ*>.[2]

<[3]*Τὸν ἅγιον πατέρα ἡμῶν καὶ ἀρχιεπίσκοπον ἀββᾶ Δ καὶ*
Marc. 44 *τὸν ἅγιον συλλειτουργὸν αὐτοῦ ἀββᾶ Δ τὸν ἐπίσκοπον*> ¶ συντηρῶν συντήρησον αὐτοὺς <*ἡμῖν*>[4] ἔτεσι πολλοῖς, χρόνοις εἰρηνικοῖς ἐκτελοῦντας τὴν ὑπὸ σοῦ ἐμπεπιστευμένην [ἀρχ]ιερωσύνην κατὰ τὸ ἅγιον καὶ μακάριόν σου θέλημα ὀρθοτομοῦντας τὸν λόγον τῆς

[1] add. κύριε bo. [2] Dasselbe hat auch bo.
[3] Ähnlich, aber jeweils variierend die Mss. der gr. und bo.
[4] ebenso bo.

(ἀγαθόν), sei eine Mauer für sie mit | der Macht deiner heiligen Engel (ἄγγελος) und Erzengel (ἀρχάγγελος), | und wie sie gedacht haben deines | heiligen Namens auf Erden, (so) gedenke | auch ihrer in deinem Reich und verlaß sie nicht || in diesem Aion (αἰών) .. — .. — .. — .. — .. — .. — .. — .. —

| Unsern heiligen Vater den Erzbischof (ἀρχιεπίσκοπος) | Abba N. und auch seinen heiligen Amtsgenossen (-λειτουργός) | Abba N. den Bischof (ἐπίσκοπος), in Hut behüte sie uns für viele Jahre || und friedliche (εἰρηνικὸς) Zeiten (χρόνος), indem sie | vollenden das Priestertum, das du ihnen anver|traut hast nach (κατὰ) deinem heiligen ||| und seligen (μακάριος) Willen, LIB indem sie zerschneiden das Wort | der Wahrheit und weiden dein Volk in Reinheit | und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) .. —

Gedenke, Herr, aller || orthodoxen (ὀρθόδοξος) Bischöfe (ἐπίσκοπος) an allen Orten und der Presbyter (πρεσβύτερος) und Diakonen (διάκονος) und Subdiako|nen (ὑποδιάκονος) und Vorleser (ἀναγνώστης) und Sänger (ψάλτης) | und Mönche (μοναχός) und Jungfrauen (παρθένος) und Ent|haltsamen (ἐγκρατής) und Witwen (χήρα) und Waisen (ὀρφανός) und || Laien (λαϊκός), die ehelich (γάμος) verbunden sind und die | Kinder aufziehen, die uns nahe sind und die uns | nicht nahe sind, die wir kennen und | die wir nicht kennen, unsere Feinde und | unsere Freunde: Gott, erbarm dich ihrer aller .. — .. —

|| Gedenke, Herr, aller übrigen Ortho|doxen (ὀρθόδοξος) auf der ganzen Erde (οἰκουμένη) .. — .. — .. — .. — .. —

ἀληθείας, ¶ [1]ποι μαίνοντας τὸν λαόν σου ἐν σεμνότητι καὶ δικαιοσύνῃ. LIB Jac. 280

¶ Μνήσθητι, κύριε, [καὶ] τῶν ἁπανταχοῦ || ὀρθοδόξων ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, μοναζόντων, [ἀει]παρθένων, <*ἐγκρατῶν*>[2], χηρῶν, ὀρφανῶν, | λαϊκῶν, <[3]*τῶν δεδεμένων γάμῳ καὶ τεκνοτροφούντων, τῶν πλησίον καὶ τῶν μακράν, οὓς γινώσκομεν καὶ οὓς ἀγνοοῦμεν, τῶν ἐχθρῶν καὶ τῶν φίλων· ὁ θεός, ἐλέησον αὐτοὺς πάντας.* Marc. 44

|| *Μνήσθητι, κύριε, καὶ τῶν λοιπῶν ὀρθοδόξων ἐν τῇ οἰκουμένῃ πάσῃ.*>[3]

[1] ebenso bo. [2] ebenso bo. vgl. Lit. Greg. Alex. p. 108.
[3] ebenso bo., aber er läßt weg τῶν πλησίον καὶ τῶν μακράν.

|ⲁ]ⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲧⲉⲓ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲙⲛ | ⲡ]ⲟⲗⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲭⲱⲣⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ϯⲙⲉ ⲛⲓⲙ|ⲙ]ⲛ ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲙⲛ || ⲏ]ⲓ ⲛⲓⲙ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲛⲅϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲛ ⲧⲡⲓⲥ-|ⲧ]ⲓⲥ ⲛⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ϣⲁ ⲡⲉⲛϩⲁⲉ ⲛⲛⲓϥⲉ ϫⲉ ⲧⲁⲓ | ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲧⲉ[1] ⲧⲛϩⲉⲗⲡⲓⲥ . . — . . —

|ⲁⲣ]ⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ | ⲉ]ⲧϣⲗⲏⲗ ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲙⲛ ⲡⲥⲉ-||ⲉ]ⲡⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧ ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲙ-|ⲙ]ⲁⲩ ϩⲛ ⲧⲡⲁⲣⲉⲙⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉⲕϭⲟⲙ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ |ⲁ]ⲩⲱ ⲛⲅⲛⲁϩⲙⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛⲥⲟⲧⲉ ⲉⲧ ϫⲉⲣⲟ ⲛ-|ⲧⲉ]ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ϭⲟⲣϭⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲇⲓ-|ⲁ]ⲃⲟⲗⲓⲕⲟⲛ ⲙⲛ ⲡⲡⲁϣ ⲛⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲱⲙⲁ ⲛⲛⲟⲩϫ. || ⲁⲣⲓ]ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲛ |ⲉⲧ]ⲣⲉⲛⲣⲡⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲛ ⲛⲉⲛⲥⲟⲡⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲛ-|ⲧ]ⲱⲃϩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲙ | ⲡ]ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓ ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ

1 ⲡⲉ cod. corr. R. S.

Μνήσθητι[1], κύριε, [καὶ] τῆς πόλεως ταύτης[2] <καὶ> πάσης πόλεως καὶ <πάσης>[3] χώρας <[4]*καὶ πάσης κώμης καὶ παντὸς μοναστηρίου ὀρθοδόξου καὶ* | *παντὸς οἴκου πιστοῦ· συντήρησον ἡμᾶς*> ἐν ὀρθοδόξῳ πίστει <*ἕως ἐσχάτου ἀναπνοῆς· αὕτη γὰρ μόνη ἡμῶν ἐλπίς*.

Μνήσθητι, κύριε τῶν παρισταμένων καὶ συνευχομένων ἡμῖν κατ' ὄνομα[5] *καὶ τῶν* || *λοιπῶν ἀδελφῶν*[6] *ἐν παντὶ τόπῳ· συντήρη-*

1–2 om. bo. 3 ebenso bo.
4 den ganzen folgenden Text bis zum Ende ταύτης hat auch bo.
5 κατ' ὄνομα om. bo.
6 τῶν πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν τῶν bo.

Gedenke, Herr, dieser Stadt (πόλις) und | jeder Stadt (πόλις) und jedes Landes (χώρα) und jedes Dorfes und | jedes orthodoxen (ὀρθόδοξος) Klosters (μοναστήριον) und || jedes gläubigen (πιστὸς) Hauses und bewahre uns im orthodoxen (ὀρθόδοξος) Glau|ben (πίστις) bis zu unserm letzten Hauch, denn dies | allein ist unsere Hoffnung (ἐλπίς) . . — . . — . . —

Gedenke, Herr, derer die stehen und | beten mit uns, nach (κατὰ) ihren Namen, und der übri|gen Brüder an jedem Ort. Bewahre uns mit | ihnen im Schutz (παρεμβολή) deiner göttlichen Macht | und rette uns vor den brennenden Pfeilen | des Teufels (διάβολος) und vor jedem teuf|lischen (διαβολικός) Fallstrick und der Schlinge der falschen Rechtssatzungen (δικαίωμα). || Gedenke, Herr, derer die uns aufgetragen haben | ihrer zu gedenken in unsern Bitten und unsern | Gebeten zu dir, unserm Gott, und zur Zeit (καιρός) dieser heiligen Anaphora (ἀναφορά).

σον ἡμᾶς σὺν αὐτοῖς[1] *ἐν τῇ παρεμβολῇ τῆς θείας σου δυνάμεως*[2] *καὶ σῶσον ἡμᾶς ἀπὸ τῶν βελῶν τῶν πεπυρωμένων τοῦ διαβόλου καὶ ἀπὸ πάσης παγίδος διαβολικῆς καὶ τοῦ βρόχου ψευστοῦ δικαιώματος.>* ¶Μνήσθητι, κύριε, τῶν ἐντειλαμένων Jac. 288
ἡμῖν τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς *<καὶ δεήσεσιν ἡμῶν*[3] *πρὸς σέ, τὸν θεὸν ἡμῶν, καὶ ἐν καιρῷ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς ταύτης>.*

---

[1] αὐτοὺς σὺν ἡμῖν bo.
[2] παρεμβολῇ ἁγίων δυνάμεων bo.
[3] add. ἃς ἀναπέμπομεν bo.

Für eine eingehende Durchprüfung von Text und Übersetzung habe ich A. Rahlfs und K. Sethe (= R. S.) in Göttingen zu danken.

Eine bisher verlorene Schrift von Georgios Amirutzes über das Konzil von Florenz.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Mohler.

Die Schrift des Georgios Amirutzes über das Konzil von Florenz (Περὶ τῶν ἐν τῇ Φλωρεντίνῃ συνόδῳ συμβεβηκότων), die wir hier zum erstenmal veröffentlichen, war bis jetzt nur dem Titel nach bekannt, und zwar auf Grund eines Zitats bei Leo Allatius.[1] Bei einer Nachlese nach Schriften aus der Feder Bessarions fiel sie mir in der Biblioteca Vallicellana zu Rom auf, wo sie sich in einem Faszikel aus Papier unter der Signatur XCIII Nr. 25 findet. Es sind zwölf beschriebene Seiten in einem Format von 23 × 32 cm. Die Abschrift wurde offenbar von lateinischer Hand gefertigt und stammt aus dem 15. oder 16. Jahrhundert. Der Text ist vielfach durch orthographische Ungenauigkeiten entstellt, die teils auf einer undeutlichen Vorlage, teils auf der Phonetik der byzantinischen Zeit beruhen. In vorliegender Ausgabe wurden sie durchweg ohne weiteren Vermerk richtig gestellt. Zu einer weiteren Verbreitung der Schrift lag wegen ihres lateinerfeindlichen Standpunktes im Abendlande keine Veranlassung vor.

Ihrem Inhalt nach ist diese Schrift Amirutzes' eher eine Schmähschrift gegen die in Florenz abgeschlossene Union und ihre Vertreter als eine historische Schilderung der Vorgänge auf dem Konzil. Als solche gibt sie sich in der Widmung an den Hegemon von Nauplia aus. Immerhin vermittelt sie auch einige geschichtliche Tatsachen und kommt uns zur Beurteilung anderer Quellen, namentlich der Darstellung des Syropulos da und dort als gelegene Beihilfe. Für den unzuverlässigen Charakter ihres Verfassers ist die Schrift höchst bezeichnend.

Amirutzes' zweifelhafte Haltung sein ganzes Leben hindurch ist ja bekannt. Ursprünglich stand er neben Bessarion der Union freundlich gegenüber, später fand er sich im Lager der Gegner wieder. Trotz seiner vielen Beziehungen, die ihn mit kirchlichen Persönlichkeiten und

[1] Leo Allatius, *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae 1648, p. 969*, genannt auch bei Δημητρακόπουλος, Ὀρθόδοξος Ἕλλας, *p. 119f.*; vgl. Krumbacher, K., *Geschichte der Byzantinischen Literatur. 2. Aufl., München 1897, p. 122 u. p. 785.*

der christlichen Theologie verbanden, trat er gegen Ende seines Lebens zum Mohammedanismus über und richtete an Sultan Mohammed II. Gedichte voll niedriger Schmeichelei. Sein Sohn war früher schon Mohammedaner geworden, aber aus Zwang. Bei ihm selbst waren andere Gründe maßgebend. Sie sind in seiner Eheangelegenheit zu suchen. Obwohl verheiratet, suchte er eine andere Eheverbindung mit der Witwe des letzten Despoten von Athen, einer Tochter des Demetrios Asanes, Herrn von Korinth. Ihr galten seine zwei erhaltenen Liebesgedichte. Da der Patriarch die Lösung seiner ersten Ehe verweigerte, heiratete er wohl mit Erlaubnis des Sultans, bei dem der ehemalig kaiserliche Protovestiarius und Logothet längst in bestem Ansehen stand. [1]

Obwohl Laie besaß Amirutzes doch auch theologische Schulung, weswegen ihn Kaiser Johannes Palaiologos 1437 neben anderen Laien wie Georgios Scholarios und Gemistos Plethon als theologischen Berater auf das Konzil nach Italien mitnahm. Mit Bessarion war er schon von früher her bekannt. Es beweist das ein Brief Bessarions an seine Adresse, der sich noch ungedruckt unter dessen Jugendschriften vorfindet.[2] Auf dem Konzil stand er ganz auf seiner Seite. Das zeigte sich schon bei den Vorbesprechungen über die Arbeitseinteilung.[3] In der Frage nach der Bedeutung der Termini διὰ τοῦ υἱοῦ und ἐκ τοῦ υἱοῦ teilte er völlig Bessarions Ansicht.[4] Er verfaßte auch im Auftrage des Kaisers ein Gutachten über die lateinische Fassung des Dogmas, worin er sich ohne Rückhalt zu ihrer Auffassung im Sinne Bessarions bekannte. Dieses Gutachten ist noch ungedruckt erhalten

[1] Das Quellenmaterial zu Amirutzes' Leben und eine Übersicht über seine Schriften findet sich in folgendem:

Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος. Ἐν Ἀθήναις *1885, tom II, p. 275—282* Λαμπρός, Ποιήματα τοῦ Ἀμοιρούτζη νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδομένα.

Legrand, E., *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XVe et XVIe siècles. Tome IIIe Paris 1903 p. 195—204.*

Hauptsächliche Nachrichten über A. gibt der byzantinische Geschichtsschreiber Kritobulos, *ed. Müller (Fragmenta hist. graec. vol. V. Parisiis 1870) IV 9, 2f., p. 142f. u. V 10, 2—8, p. 155f.*

[2] Dieser Brief ist handschriftlich in der Markusbibliothek zu Venedig, *Cod. gr. 533, Fol. 47—48,* überliefert. Wir werden ihn bei anderer Gelegenheit mit noch weiteren unedierten Schriften Bessarions herausgeben. Irrtümlich ist, wenn R. Rocholl, Bessarion, *Studie zur Geschichte der Renaissance. Leipzig 1904, S. 22,* von drei Briefen Bessarions an Amirutzes spricht, die sich an genannter Stelle finden sollen.

[3] Syropulos, *ed. R. Creyghton VI 12, p. 160,* vgl. dazu Bessarions Schrift an Alexios Laskaris, wo Amirutzes bei dieser Gelegenheit jedoch nicht genannt wird. Migne, *P. G. CLXI 337 u. 340.*

[4] Syropulos *VIII 15, p. 238f.*

in der Pariser Nationalbibliothek *Cod. gr. 3043 fol. 16v.*[1] Gegen Ende der Verhandlungen zu Florenz ließ er es in einer privaten Sitzung der Griechen sogar zu erregten Auseinandersetzungen mit Markos von Ephesos und dessen Parteigänger Gemistos kommen, die zur Folge hatten, daß Gemistos an allen weiteren Besprechungen sich nicht mehr beteiligte.[2] Amirutzes verließ die Synode im Einverständnis mit der dort abgeschlossenen Union.

Wahrscheinlich schon bald nach dem Konzil wandte sich Johannes Eugenikos mit zwei Briefen an Amirutzes. Johannes war wie sein Bruder Markos Eugenikos, der Bischof von Ephesos, strenger Gegner der Union und hatte unter kaiserlichem Schutz das Konzil vor Schluß schon verlassen. In seinem zweiten Brief spricht er die Befürchtung aus, daß Amirutzes mit der Unionspartei zusammenhalte. Der Brief hat bereits den schillernden Charakter Amirutzes' zur Voraussetzung und sucht ihn mit dicken Schmeicheleien zu gewinnen. Vor allem fordert er ihn zu schriftstellerischen Angriffen gegen die Union auf.[3]

Vielleicht brauchte es bei Amirutzes gar keiner solchen Aufforderung. Er ließ sich von den Verhältnissen, in denen er lebte, bestimmen. Die Union von Florenz fand im Orient keinen Widerhall. In Konstantinopel selbst verwünschte man die Vereinigung mit den Lateinern und all ihre Anhänger, namentlich seitdem Georgios Scholarios unter dem Namen Gennadios Patriarch geworden war. Hier stimmte nun auch Amirutzes ein und faßte die vorliegende Schrift ab, in der er falsch genug seine ehemaligen Freunde und ihr Werk verwarf. Welche Haltung er selber ursprünglich einnahm, darüber spricht er kein Wort.

Eingangs schildert er die unglücklichen Zustände des Reiches, dessen ganze Hoffnung auf die Unterstützung des Abendlandes ab-

---

[1] Incipit: Εἰ μὲν ἑώρων Λατίνους ταύτην τὴν δόξαν, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται, λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἀποδεικνύντας, οὔτ' ἂν ἐγὼ τὴν τοιαύτην δόξαν αὐτῶν ἐδεξάμην, οὐθ' ὑμᾶς ἂν ἠξίωσα δέχεσθαι. Schon dieser Satz gibt zu Genüge Aufschluß über seine damalige Haltung. Eine Veröffentlichung des ganzen Gutachtens an dieser Stelle war mir leider wegen der augenblicklichen Kriegsverhältnisse nicht vergönnt.

[2] Syropulos *IX 6, p. 257.*

[3] É. Legrand, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe publiées intégralement pour la première fois d'après le Codex Trivulzianus 873. Paris 1892. (Publications de l'école des langues orientales vivantes IIIe série, vol. XII) p. 304.* Ἐλπίζω γὰρ ἤδη πάλαι καὶ ὁμοδόξῳ. καὶ οὐ πάνυ τοῖς τ' ἀναντία λέγουσι πείθομαι κἂν φειδοῖ τοῦ γένους κἂν λόγοις οἷς ἂν αὐτὸς κρεῖττον εἰδοίης τὴν ψευδώνυμον ἕνωσιν καὶ τὴν κατεσχηματισμένην εἰρήνην παρηκολούθηκας, μᾶλλον δὲ παρηκολουθηκέναι καὶ συνηγορεῖν ἔδοξας. . . . und schließlich: Δεῦρο δὴ οὖν, δεῖξόν μοι σεαυτὸν, ἄριστε φιλόσοφε καὶ σοφὲ, ἐπίδειξον τὸ τῆς ψυχῆς μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον, καὶ τὸν περὶ ἡμᾶς σου σφοδρὸν ἐκεῖνον πόθον ἀναζωπύρησον καὶ γράμμασιν εὔφραινε οἷς ἂν αὐτὸς βουληθείης, μόνον μὴ σιγὴν τὴν δίκην ἐπιθῇς.

zielte (c. 1). In Kürze kommt er auf die Vorbereitungen zu sprechen (c. 2), die Reise nach Italien, den Rat des Dogen von Venedig das Konzil dort abzuhalten, wobei er gegen den Kaiser Vorwürfe wegen dessen Weigerung erhebt (c. 3). Bitter wird er, sowie er auf Bessarion zu sprechen kommt. Jener habe das Schauspielern gut verstanden; anfänglich habe er sich den Anschein gegeben, als sei er ein echter Vertreter seines Volkes, später habe er sich aber als hinterlistiger Sykophant geoffenbart, dem es nur um die Ehre des Kardinalats im Abendlande ging (c. 3).

Über die Berechtigung eines Zusatzes zum Symbolum urteilt Amirutzes ganz im Sinne von Markos Eugenikos (c. 3). Als den tieferen Grund des Schismas betrachtet er die Forderung des römischen Primats, dem er den größten Teil seiner Schrift widmet. Einen Vorrang des Apostels Petrus will er nicht anerkennen, denn die Worte, die Christus an Petrus richtete, galten für alle Apostel (c. 15). Ein Vorrecht des Papstes kann er nicht anerkennen. Wie sich die bischöfliche Gewalt auf die Apostel verteilte, denen verschiedene Sprengel zufielen, so später auf die Patriarchen (c. 14). Daß der Papst nicht unfehlbar sei, beweist ihm die große Zahl häretischer Päpste. Papst Zephyrin war Montanist, Marcellinus Götzendiener, Liberius und Felix Arianer, Cölestin Nestorianer, Honorius Monothelet. Die „Bauchdenker" (ἐγγαστρίμυθοι) sollen zeigen, woher sie beweisen wollen, daß der Papst nicht irren kann (c. 16). Darum ist auch der Zusatz aus dem Symbolum zu streichen.

Die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes streift er nur kurz. Auch nach Augustinus war der Ausgang des Geistes aus dem Vater ἀρχικῶς, aus dem Sohne also nur δευτέρως. Sein Schluß ist: Der hl. Geist hat seine Subsistenz nur aus dem Vater. Durch den Sohn geht die dritte Person wie durch eine zweite Person, aber nicht mehr in ursprünglicher Weise (c. 17).

In dieser Weise sprach Amirutzes von der Union, die er früher selbst gut geheißen hatte. Daß er kein besonders ehrenwerter Charakter war, geht noch daraus hervor, daß er später wieder hilfeflehend sich an seinen ursprünglichen Freund Bessarion wandte, den er hier noch als verächtlich hinstellte. Nach der Einnahme von Trapezunt 1461 schrieb er nämlich an ihn, er möge seinen Sohn aus der türkischen Gefangenschaft loskaufen, da ihm sonst der Abfall vom christlichen Glauben drohe.[1] Wie wenig ihm selbst daran lag, zeigt sein eigener Abfall, den er nicht mehr lange überlebte. Amirutzes starb mutmaßlich im Jahre 1475.

---

[1] Der Brief bei Migne, *P. G. CLXI 723—728.* Außer in den dort genannten Handschriften (Pariser Nationalbibl., *Cod. gr. 2966 u. 3043*) ist dieser Brief auch in der Biblioteca Vallicellana, *CXVII Nr. 40*, zu Rom erhalten.

p. 1. Ἀμηρούτζη τοῦ φιλοσόφου πρὸς ἡγεμόνα Ναυπλίου Δημήτριον, περὶ τῶν ἐν τῇ Φλωρεντίνῃ[a] συνόδῳ συμβεβηκότων.

Μαθητιῶντι σοι, ὦ πολυτίμητε δοὺξ Δημήτριε, τὸ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου πέρας συνεχῶν ἐκεῖνο οὗ σοι δεῖ καὶ μὴ μηκύνων ἐξερῶ· οὐ γὰρ πλείω ὡς ἔφης αἰτεῖς, ἀλλὰ σύντομα.

1. Τῷ βασιλεῖ ἄρ' Ἰωάννῃ ἀπηνὲς τῆς τύχης πνεούσης καὶ δι' αὐτὴν ταῖς συνέχεσι περιστάσεσι καὶ συμφοραῖς ἀψινθιάζοντι — ἦν γὰρ πάντα τὰ τῷ κράτει τῆς βασιλείας τοῦ Βυζαντίου ὑποχείρια ὁ Ἀγαρηνὸς χειρωσάμενος — δογματικὴν συνῳδίαν καὶ συμπνοίαν μεταξὺ τῶν Ἀνατολικῶν καὶ τῶν Εὐρωπαίων ἰχνηλατεῖ, ὅπως διὰ τῶν Ἰταλικῶν στρατευμάτων τοῦ μονιοῦ Ἀγαρηνοῦ περιγένηται καὶ τῆς ἀρχῆς, ἧς πάλαι ἐτύγχανεν ὢν ἐγκρατής, μὴ διαμάρτῃ· εἶναι γὰρ τὰς τῶν Εὐρωπαίων παρατάξεις αὐτάρκεις πρὸς τὸ ἀφανίσαι καὶ διαλῦσαι πανουδεῖ τὰς τῶν Ἀγαρηνῶν στρατιὰς ᾤετο, ᾗ ἐλπίδι στοχάσας καὶ τὸν Βησσαρίωνα συνῳδόν τε καὶ σύμβουλον κεκτημένος καὶ καταθύρας ἀπαντῶντα πρὸς τὴν δόξαν τοῦ ἄνακτος ἁπανταχόθεν δεῖν ἔγνω ἐντελεστάτην τῶν ἀρχιερέων καὶ πολλῶν σοφῶν ἐπιστημόνως τῇ θεοπόμπῳ γραφῇ ἐντυγχανόντων καὶ τὰ πρῶτα τῆς θεολογίας ἀπενεγκαμένων συναγεῖραι ὁμήγυριν. καὶ δὴ τὴν γνώμην ἐμφανίσας καὶ τέως κελευστὴς τοῦ ἔργου γενόμενος „ἅγιοι ἀρχιερεῖς, | p. 2. ἔφη δημηγορῶν, οὐ διέλαθεν ἡμᾶς μεγαλοκύμοσι συμφοραῖς ἐπηρεάζεσθαι, πῇ μὲν τῶν πλείστων τοῦ Ἀγαρηνοῦ τυράννου κρατήσαντος καὶ κατεδαφίσαντος περὶ μόνου δὲ τοῦ μὴ κρατηθέντος Βυζαντίου μεγαληγοροῦντός τε καὶ κομπάζοντος, οὗ περί ἐσμὲν φερίφοβοι, μὴ καὶ αὐτὸ κρατήσῃ καὶ μὴ ἄθικτον καὶ ἀνεπιχείρητον ἐάσῃ. δεῖ δὴ οὖν ὡρικῶς τῆς θεραπείας στοχάσασθαι καὶ τὸ χαχλάζον πῦρ ἀποσβέσαι τὸ πυριάζον, τὸ καπνιοῦν, καὶ διακαιώμενον Ἀνατολικὸν γένος. τὸ δὲ ἐπιτετευγμένον φάρμακον ἡ συμφωνία ἔσται μεταξὺ Γραϊκῶν καὶ Λατίνων, τῶν μὲν τραχέων καὶ συννεφέλων πνευμάτων ἀναιρετική, τῶν δ' ἐξ οὐρίας διασωζόντων πλοῦν καὶ πρὸς σωτηρίαν τῶν Χριστιανῶν ἀντεχόντων συντηρητική".

2. Συνῄνεσαν πάντες τῇ τοῦ βασιλέως δημηγορίᾳ, καὶ οὐδεὶς ἐκ τῶν προγεγενημένων δυσχερῶν οἰωνησάμενος τὰ μέλλοτα ὑπῆρξεν ἄφροντις. εὐθὺς δὲ ἐπιστέλλει τοῖς πατριάρχαις, καὶ γνωμοδοτοῦντι

[a] Φλωρεντίνῃ] *Mscr.* Φλωρεντίᾳ τῇ *(Mscr. = Vallicellana XCIII, Nr. 25).*

τῷ βασιλεῖ ἐκεῖνοι πείθονται καὶ ἐπιβόλους τῆς γενησομένης συνόδου ἐπιτρόπους πρὸς τὸν βασιλέα πέμπουσι· πολύχρηστον γὰρ κἀκεῖνοι τὴν τῶν μελῶν τῆς ἐκκλησίας ἕνωσιν ὑπάρχειν ἐνόμισαν. καὶ διὰ τοῦτο ἐν πλείστῃ σπουδῇ μετὰ τοῦ βασιλέως θέμενοι χαρίεν ἐκρότησαν καὶ σωτηρίαν ἠλάλαξαν. τηνικαῦτα δ' ὁ βασιλεὺς τῷ πάπᾳ τὸ συμβὰν ἐμφανίζει καὶ καθυπεμφαίνει ἑαλωκέναι δηλονότι ταῖς ὑστάταις συμφοραῖς καὶ κακοπραγίαις τοῦ Ἀγαρηνοῦ πάντα διαβιβρωσκομένου καὶ μόνης μεινάσης τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἣν ἀπειλεῖ ὅσον οὔπω ὑποτάξαι, καὶ πρὸς τούτοις κάρην τὴν ἐμὴν κονίῃσι μιγήσεσθαι, | καὶ πάντα τὰ τῶν Χριστιανῶν μέλλειν καταθραύσειν καὶ κατεάξειν, καὶ διὰ τοῦτο χρῄζειν τῆς τῶν Ἰταλῶν ἀρωγῆς, καὶ σύνοδον δὲ μετ' ἐκεῖνον συγκροτήσειν ἐπὶ παγκοίνῳ τῶν Χριστιανῶν πληρώματι διὰ τῆς εὐαρμοστοῦ συμφωνίας, ὅπερ παντὶ νοῦν ἔχοντι προκριτέον καὶ κτητέον καὶ ὁμονοητέον. προσίεται ὁ πάπας τὸ τοῦ βασιλέως πρόθυμον, καὶ ἅμα πέμπει δαπάνας ἀναλογούσας πρὸς τὰς προσόδους τῆς εἰς τὴν Ἰταλίαν ἀφίξεως, καὶ συλλαβεῖν ἐκ τῶν ἐνόντων ὑπισχνεῖται, καὶ ὅλως ἔγγυος τῆς ἀμύνης[a] γίγνεται. p. 3.

Ἐπῆλθε δὲ τὴν Ἰταλίαν ὁ βασιλεὺς μετά τε τοῦ Βυζαντίου πατριάρχου καὶ τῶν πατριαρχικῶν ἐπιτρόπων καὶ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ πολλῶν ἀρχόντων. καὶ πρῶτον μὲν κἀγὼ μετ' ἐκείνων Ἐννετίαζε κατήχθημεν. οὗπερ πλείστης εὐκλείας ὁ βασιλεὺς παρὰ τῶν ἀρχόντων Ἐνετῶν ἠξίωται καὶ ἠσμένισται προπομπαῖς καὶ παρασκευαῖς δηλονότι μυρίαις. ὁ δ' ἡγεμὼν καθημένῳ τῷ βασιλεῖ προσεκύνησε, καὶ ὅπως ἐκεῖσε τὴν σύνοδον συναγείρῃ ἐδεήθη· μηδενὸς δὲ τῶν ἀναγκαίων ὑστερήσειν, καὶ ὄντως ἧττον ἂν τοῖς ἡμετέροις βίας καὶ τυραννίδος μετείη, εἰ Ἐννετίαζε συγκροτηθείη ἡ σύνοδος. ὅμως ὁ βασιλεὺς κεναῖς ἐλπίσι καὶ γρηγορούντων ἐνυπνίοις προσκείμενος τοῦ πάπα ἧτταν κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν διὰ τῆς Ἰταλικῆς ἀρωγῆς κατεπαγγειλαμένου, δευτέρας εἰς Φερραρίαν[b] ἐπιδημίας ἔχεται. ἐν ᾗ ὁ πάπας τὰ περὶ τῆς προσθήκης ἐκ θυρῶν τῶν διαλέξεων ἀγωνοθετεῖ ἀναγκαίως τὸ ἐκ τοῦ Ἰωάννου καὶ τοῦ Ἰουλιανοῦ πειρωμένων δεικνύναι ἀναγκαίως τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ τῷ συμβόλῳ προστεθῆναι. ἦν δὲ καὶ τῆς Ἀνατολικῆς μοίρας ὁ Ἐφεσίων ἀρχιερεύς, | ἔξαρχος πρὸ τῆς εἰς Ἰταλίαν ἐπιδημίας τοιοῦτος ἐν Βυ- p. 4.

3.

[a] ἀμύνης] *Mscr.* ἀμείνης. [b] Φερραρίαν] *Mscr.* Φεραρρίαν.

ζαντίῳ κατασταθείς. ἦν δ' ἐκείνῳ ὁ Νικαίας Βησσαρίων ὁ τριταγωνιστᾶν μαθὼν συναγωνιζόμενος, ὁ δοκῶν μὲν εἶναι τοῦ γένους ἀπορρώξ, ἐπίβουλος δὲ μᾶλλον ὑπάρξας καὶ συκοφάντης, καὶ ἀξίωσιν καρδηνάλεως ἐπὶ πρόσθεν ἄγων τῆς Ἀνατολικῆς δόξης. . . . [ἀνρυ *sic!*] τῷ Ἐφεσίων ἐπιστάτῃ τούτῳ συμβέβηκε καίπερ ἐξὸν αὐτῷ αὐτὴν καὶ πλείω λαβεῖν.

4. Ἤρξαντο μὲν οὖν οἱ ἡμέτεροι ἀσύμφορον εἶναι τὴν πρόσθεσιν ἀποδεικνύειν καὶ μὴ ἀναγκαίαν διὰ τὸ ἀναγκαῖον παρὸν μὲν σώζειν, ἀπὸν δὲ φθείρειν· ἀπούσης δ' αὐτῆς μηδὲν ἧττον διατηρεῖσθαι τὴν πίστιν καὶ διασώζεσθαι, ὡς πρὸ τῆς προσθήκης συνέβαινεν, ἐφ' οὗ καιροῦ ἀκέραιόν τε καὶ ἀπαράτρωτον τὸ τῆς ὀρθοδοξίας κράτος ἀεὶ ἦν, μετὰ δὲ τὴν πρόσθεσιν σχίσμα μεταξὺ τῶν Ἀνατολικῶν καὶ τῶν Δυτικῶν ἔφυ. ἡ δὲ προσθήκη ἐν τῷ συμβόλῳ ὑπό τε τοῦ πάπα καὶ τῶν πατριάρχων, καὶ οὐχ ὑπὸ μόνου τοῦ πάπα συνετίθετο, ὡς φαίνεται ἐν τῇ δευτέρᾳ συνόδῳ, ἐν ᾗ τὸ ἐλλειπὲς κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον προσδιηρθροῦτο, καὶ ἡ κοινὴ σύνθεσις τὴν ἐκκλησίαν ἐβράβευεν. ἐπειδὴ δὲ τοῦ τελείου οὐ δίδοται τελειότερον, οὐκέτι μετὰ τὴν δευτέραν σύνοδον αἱ λοιπαὶ προσετίθεντο. μετὰ δὲ τὴν ἑβδομὴν εὑρέθη ἐν τῷ συμβόλῳ ἡ ἐκ τοῦ υἱοῦ πρόσθεσις κρύφα καὶ ἄτερ κοινῆς βουληγορίας καὶ ἀνωνύμως γεγενημένη.

5. Οὐκ ἀπεικότως ἄρα τοῖς προεστῶσι τῶν Ἀνατολικῶν ἐπαχθὲς καὶ φορτικὸν εἶναι ἔδοξε τὸ μόνον τὸν πάπαν τὸ παμμελὲς τῆς ἐκκλησίας ἐθέλειν ἐπάρχεσθαι.[a] κοινῇ γὰρ τὰ κοινὰ πάντας χρῆναι διαπεραίνεσθαι, καὶ πάντας ἄρδην τὴν ψῆφον ἐξενεγκεῖν· οὔτε γὰρ *p. 5.* οἱ γραφικοὶ | θεσμοὶ, οὔθ' οἱ συνοδικοὶ τὸ ἀναμάρτητον τῷ πάπᾳ ἀπένειμαν· ἐπὶ γὰρ τῆς περιτομῆς ὁ Πέτρος ὑπὸ τῶν ἄλλων διορθοῦται σφαλλόμενος. οὔτε[b] σύνοδοι τὸν πάπαν τῆς τῶν ἱερῶν θεσμῶν πειθαρχίας ἐξαιροῦσιν. εἰ γὰρ καὶ ὁ πάπας διαδικάζεται, πάντως διὰ νόμων καὶ μαρτυριῶν τῇ διαδικασίᾳ ὑπέσται. δικάζεται γὰρ ἐν τῷ συλλόγῳ τῆς Φλωρεντίας, καὶ νόμοις γραφῶν καὶ συνόδων καὶ μαρτυρίαις ἁγίων ὑπόκειται. οὐκ ἔχει μόνος τὴν ψῆφον ἀφαιρεῖν, ἣν μετὰ τοῦ πάπας ἡ οἰκουμενικὴ σύνοδος διέγραψεν. οὐδέποτε δ' οἱ Λατῖνοι ἐν τῇ συνόδῳ εὐθυρρημόνως ἀποδεῖξαι ἠδυνήθησαν τὸ μόνον ἔχειν τὸν πάπαν τῷ οἰκουμενικῷ συμβόλῳ εὐσεβῶς διανοίας

[a] ἐπάρχεσθαι] *Mscr.* ἐπέρχεσθαι. [b] οὔτε] *Mscr.* ὂν τε.

προσθέσθαι. ἐπὶ τούτῳ γὰρ ἐχρῆν τοὺς λόγους ἅπαντας κατατείνεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο τὸ παράπαν τὴν προκειμένην αὐτοῖς πρόσθεσιν παρῃτήσαντο, καίτοι τούτῳ δεῖξαι ἐχρῆν, καὶ μὴ ἕτερα παρὰ τὴν πρόσθεσιν αἰτεῖν. δύναται γὰρ πάντως ἕκαστος τῶν ἁγίων ἴδιον συντιθέναι σύμβολον, ἀλλὰ μὴ ἀλλοιοῦν τὸ κοινόν. εἰ γάρ καὶ ὁ πάπας ἐστὶν ἐπίσκοπος, οὐδεὶς δ' ἐπίσκοπος |ἔχει ἢ ἑτέραν πίστιν συντιθέναι, ἤγουν προκομίζειν ἢ προφέρειν τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, ἢ ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ ἐξ αἱρέσεως οἱασδηποτοῦν. τούτους, εἰ μὴν εἶεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου, εἰδὲ λαϊκοὶ εἶεν, ἀναθεματίζεσθαι. τίνι δὲ τῷ τῶν πάντων ἄδηλον τὸ χρῆναι τὰς ἀναπτύξεις ἔξωθεν τῶν κειμένων καὶ μὴ τοῖς κειμένοις προσάπτεσθαι; οὐ γὰρ κληθήσεται δευτέρας συνόδου σύμβολον τὸ τὴν προσθήκην ἐμπεριέχον. νόθον δ' ἔσται καὶ οὐ γνήσιον. τίνος δ' ὑπάρχει | τὸ σύμβολον, καὶ p. 6. αὐτοὶ ἂν οἱ Λατῖνοι ἀγνοήσειεν.

Οὐκοῦν αὐτὸς συλλογίζου πόθεν ἡ τοῦ σχίσματος αἰτία ἤρθη; **6.** οὐ γὰρ παρὰ τῶν τοῖς ἀρχαίοις ὅροις ἐγκαρτερούντων καὶ προστετηκότων τὸ σχίσμα παράγεται, ἀλλὰ παρὰ τοῦ ἀνωνύμως προστεθηκότος καὶ διὰ τῆς προσθέσεως μνωμένου τοῖς ἀδελφοῖς σκάνδαλον καὶ παρὰ τῶν ἀνωνύμου πρόσθεσιν προσιεμένων καὶ μὴ ἀποτριβομένων καὶ τὸ τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων πάγκοινον ἀποκρινομένων σύμβολον. πάντως οὐκ ἀπεικότως ἐροῖ τις τὸ εἶναι τὸν πάπαν κεφαλὴν ἐν τῇ συνόδῳ, εἶναι δὲ κεφαλὴν κατὰ τὴν τάξιν, καὶ μὴ κατὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κατὰ τὸν διάλογον ἐν τῷ δῳ βιβλίῳ, κηῳ, ὅπου ἐναργῶς καὶ διαρρήδην ἀπεφήνατο κατὰ τοῦ πατριάρχου Ἰωάννου, μήτε τὸν Πέτρον μήτε ἄλλον τινὰ ἀπόστολον κεφαλὴν εἶναι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἀλλὰ μόνον μερικῶν ἐκκλησιῶν κεφαλὰς ὑπάρχειν καὶ μέρη τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. οὐ γὰρ ἁπλῶς τὰ ὀνόματα ἐκλαμβάνεται, εἰ καὶ ἁπλῶς λέγεται· κέκληται γὰρ καὶ ὁ ἱερὸς Ταράσιος οἰκουμενικὸς ἐν τῇ ἑβδόμῃ συνόδῳ, καὶ νῦν τοιοῦτος καὶ καλεῖται καὶ λέγεται. οὐ μέντοι γε διὰ τοῦτο ἁπάσης ἁπλῶς τῆς οἰκουμένης κρατήσει, οὔτε τοὺς ὑποκειμένους τῷ πάπᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις πατριάρχαις ἐπελεύσεται. ὄντως ὑπάρχει ὁ πάπας πρῶτος, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο τῆς ἁπάσης σοφίας ἀπολαύσει· οὐ γὰρ ὅτι ὑπάρχει κεφαλὴ πρώτη, καὶ πρώτως θεολογεῖ, μὴ παρομαρτοῦντος τῷ μεγέθει τοῦ ἀξιώματος τοῦ μεγαλείου τῆς

μαθήσεως. δεῖ δὴ γὰρ καὶ αὐτὸν εἰδότα τὰ ἐλάττω τῇ τῶν ἐπιστημένων τὰ πλείω καὶ σοφωτέρων γνώμῃ παρέπεσθαι. κατὰ συμ- p. 7. βεβηκὼς γάρ, καὶ οὐκ ἀναγκαίως τοῖς Ῥωμαίοις ἐπισκόποις | ἡ κτῆσις τῆς σοφίας παρέπεται ὀξυνοίᾳ καὶ πόνῳ τὴν μάθησιν ἔχουσιν. οὐ γὰρ ὅπερ τοῖς θεοδιδάκτοις τῶν ἀποστόλων καὶ τοῖς ἐπισκόποις τῆς Ῥώμης ἐνθεωρεῖται, κτητὴν ἔχουσι παρ᾽ ἀνθρώπων τὴν μάθησιν, καὶ ἀνθρωποδιδάκτοις καὶ μὴ θεοδιδάκτοις οὖσιν. ἐφ᾽ ὅτῳ πολλοὶ τῶν Ῥωμαίων ἐπισκόπων τῆς ὀρθοδοξίας ἐξώκειλαν. οὐδεμία δ᾽ οἰκουμενικὴ σύνοδος ταύτης ἐξώσθη. τὴν γὰρ ἐκκλησίαν εἰκονίζουσι στήλην οὖσαν καὶ ἑδραίωμα ἀληθείας καὶ σῶμα Χριστοῦ καὶ οἶκον Χριστοῦ καὶ νύμφην καὶ ἀμπελῶνα καὶ τὰ παραπλήσια. οὐκ ἂν δυνηθείη ἀποσφαλῆναι, καὶ τῆς ἀληθείας παρατραπῆναι. τὸ γὰρ ψεῦδος τῷ διαβόλῳ παρομαρτεῖ, καὶ διὰ τοῦτο οὐδέποτε ἔσται ἡ ἐκκλησία ψευδομένη.

7. Ἐχρῆν ἄρα πάντα Χριστιανὸν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ ζῳοποιὸν πνεῦμα ὑποτοπάζειν ἀναντίρρητον ὑπάρχειν καὶ ἀσφαλὲς καὶ ταῖς ἑπτὰ οἰκουμενικαῖς συνόδοις ἐπιστηριζόμενον· οὐ γὰρ οἰκουμενικὴ σύνοδος ὑποπίπτει τῇ δίκῃ, ἀλλὰ τοπική. εἰ δὲ προτείνεις ὡς οἰκουμενικὴν αὖ πάλιν τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδον, φημὶ[1] δὲ μὴ εἶναι οἰκουμενικὴν ἐκείνην τὴν σύνοδον. πῶς γὰρ ἦν οἰκουμενικὴ πρὸ τῶν ὑπογραφῶν ἀώρῳ θανάτῳ τοῦ Βυζαντίου πατριάρχου ὑποπεσόντος καὶ τελευτήσαντος, δι᾽ ἔμφραξιν οἰσοφάγου κατὰ τοὺς παριόντας ἀκέστορας; πῶς ἦν οἰκουμενικὴ τῶν πατριαρχῶν p. 8. ἀθετησάντων τὰς τῶν ἰδίων ἐπιτρόπων ὑπογραφὰς | παρὰ γνώμην τῶν οἰκείων δεσποτῶν καὶ βίᾳ ὑπογεγραφότων; πῶς ἦν οἰκουμενικὴ μήτε τοῦ ἐξάρχου τῆς συνόδου, ἤγουν τοῦ Ἐφεσίου[a], ὑπογράψαντος ὄντος ἐπιτηρετοῦ καὶ τοῦ Ἀντιοχείας καὶ τοῦ Ἱεροσολύμων, οὔτε τοῦ Ῥωσίας ταῖς ὑπογραφαῖς συνθεμένου; καὶ ταῦτα τοῦ Σάρδεων Διονυσίου ἐν τῇ Φερραρείᾳ[b] προτελευτήσαντος. πῶς ἦν οἰκουμενικὴ ἡ ἀργυραμοιβικὴ καὶ σιμωνιακὴ σύνοδος; ἣν διὰ πόρους χρημάτων καὶ ἐγκοσμίων βοηθημάτων οἱ δεξάμενοι ἐνησμένισαν τὴν βιαίαν, καὶ μὴ ἀποδείξεσιν ἁγίων, ἀλλὰ βίᾳ βασιλέως περιενεχθέντες τῇ

[1] φημὶ . . . προτελευτήσαντος] *citatur a Leone Allatio (De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae 1648. Lib. III, cap. 2, p. 909).*

[a] Ἐφεσίου] *Leo All.* Ἐφέσου [b] ἐν τῇ Φερραρείᾳ] *Leo All. om.* τῇ, *Mscr.* Φεραρείᾳ.

πλάνῃ, καὶ σκοτοδινιάσαντες, καὶ ἀπειλαῖς ἐκείνου οὖσαν συντεθειμένην, δι' ἅπερ οἱ πατριάρχαι τὰς ὑπογραφὰς τῶν οἰκείων ἐπιτρόπων εὐλόγως καὶ συνοδικῶς ἠθέτησαν βουλόμενοι παρὰ τῶν διαλέξεων καὶ μὴ ἀθέοι πέρας ἕξειν τὰ τῆς συνόδου ἐκείνης.

8. Ὁ δὲ πάπας· „τοιαῦτά, φησι, θεωρῶ μὲν κατὰ πάντα τὴν διαίρεσιν πρὸ ὀφθαλμῶν, καὶ θαυμάζω, εἰς τί ὠφελήσει ἡ διαίρεσις ὑμᾶς; ὅμως εἰ τοῦτο γενήσεται, πῶς μέλλουσι τοῦτο δειχθῆναι οἱ δεσπόται οἱ δυτικοί, καὶ ἡμεῖς πόσην λύπην ὀφείλομεν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς; μᾶλλον ὑμεῖς πῶς μέλλετε ἀπελθεῖν ἐν τῇ πατρίδι ὑμῶν"; σημειῶσαι καλῶς τὸν πάπαν δῆλον τῆς ἀνατολικῆς καθιστῶντα ὡς ἐὰν μὴ τῇ συνόδῳ ὑπογράψωσιν ἀπόντων τῶν εἰς τροφὴν ἀναγκαίων, ὧν ἀποληφθήσονται μὴ ὑπογράψοντες, οὔτ' ἐπανιέναι εἰς πατρίδα δυνήσονται, οὔτε κατὰ τοῦ Ἀγαρηνοῦ ἀροῦσι τρόπαιον. ἕρμαιον γὰρ οἰόμενος εἶναι τῆς ὑπογραφῆς τὴν τῶν ἀναγκαίων εἰς τροφὴν ἀπορίαν, οὐχ εὐπρεπῶς | *p. 9.* ἐν τοιαύτῃ προρρήσει ἀπειλεῖ. καὶ ἕτερος δὲ βοᾷ· „τί οὖν βούλεσθε διὰ τὸ ἀπελθεῖν ἡμᾶς μετὰ τῶν ἐξόδων τοῦ πάπας; θέλετε ἵνα προδώσωμεν τὸ δόγμα ἡμῶν"; καὶ κατωτέρω τοῖς λόγοις ὁδοποιεῖ· „τῆς δὲ ἑνώσεως γενομένης καὶ οἱ δυτικοὶ ἄνακτες καὶ ἡμεῖς ὑμῖν βοηθήσομεν. καὶ ἡ ἡμετέρα βοήθεια ὑμᾶς τῆς αἰχμαλωσίας ἀπαλλάξει". αὕτη δ' ἡ ψευδὴς ἐπαγγελία τὸν κενὸν βασιλέα ἐφενάκισεν, ἧς ἐπὶ τοῦ καιροῦ τῆς μάχης ἀπέστη, δυσόρατα ἐμπεταννούσης τὰ δύκτια τῆς ἀναισθησίας. τοῦ γὰρ Ἀγαρηνοῦ κατὰ τῶν Ἀνατολικῶν κρατιστεύοντος, ὁ ἐμβρόντητος,[a] τό γε ἐμόν, βασιλεὺς οὐχ ὅπλων ἐπιμελεῖται, ἀλλὰ πόθεν ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα ζητεῖ καὶ περιεργάζεται. ἐφ' ᾧ μετασχεῖν τῆς κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν ἥττης, καὶ ἀπαλλαγῆναι τῶν δεινῶν περιστάσεων καὶ τῶν μὲν παρέργων ἄγαν, αὐτῷ μέλλει κενότητι φανταστῶν παλλομένῳ. οὐ γὰρ ὁ ἐγκόσμιος ἄρχων τοῖς πνευματικοῖς συμμίσγεται, ὡς οὐδὲ τοῖς ψυχικοῖς τὸ σῶμα· εἰσὶ γὰρ διαιρεταὶ αἱ ἐξουσίαι καὶ κατὰ τοὺς ἱεροαγίους πατέρας. τῶν δ' ἐνέργων ἀμελεῖ ἤγουν τῆς ἐνύλου διοικήσεως. καὶ ταύτῃ οὐδὲν ὤνησεν ἡ σύνοδος ἐκείνην τὴν ἐπικουρίαν παρασχομένη.

9. Πῶς ἄρ' οὐκ ἀμαθαίνουσιν οἱ ἡμᾶς προσβιαζόμενοι τὸ μὲν τῶν ἑπτὰ συνόδων δόγμα προέσθαι τῶν θείᾳ ἐπιπνοίᾳ συνηγγερμένων, ἀγνώστῳ δὲ καὶ ἀνωνύμῳ παρέπεσθαι; ἀλλ' ἐνίστανται

---

[a] ἐμβρόντητος] *Mscr.* ἐμβρότητος.

φάσκοντες τὸ ἐκ μόνου τῷ συμβόλῳ τῶν ἑπτὰ μὴ ἐνυπάρχειν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ πατρός. ἀλλ' ὦ τὰν καὶ αὐτὸς τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγε, p. 10. καὶ μὴ τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ προστίθου. | οὐκ ἦν γὰρ τῆς τοῦ μόνου προσθήκης ἔνδεια, ὡς οὐδὲν τῷ ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα τοῦ μόνου. ἄλλως γὰρ ἐλλειπὲς ἂν εἴη τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ κἀκ τοῦ υἱοῦ καθ' ἡμᾶς ἐλλείποντος. καὶ ὅμως, ὁ θεολόγος Γρηγόριος ἔφη, τὸ ἐλλειπῶς εἰρημένον παρὰ τῆς πρώτης περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπὸ τῆς δευτέρας ἀναπληρωθῆναι καὶ προσδιαρθρωθῆναι. εἴπερ ἦν ἀναγκαῖα ἡ ἐκ τοῦ υἱοῦ πρόσθεσις καὶ ἀναγκαίως πρὸς τὴν πίστιν τείνουσα, εἴχοντ' ἂν τῇ ψυχικῇ ἀπολείᾳ πάντες οἱ βαπτισθέντες διὰ τοῦ συμβόλου τῆς δευτέρας συνόδου ἐλλειπῶς πιστεύσαντες, καὶ τῇ αὐτῇ δ' ἂν εἶεν ἔνοχοι καὶ οἱ διδάξαντες καὶ μᾶλλον οἱ τὸ ἐλλειπὲς σύμβολον τῆς δευτέρας ξυνθέμενοι. ταῦτα δ' εὐήθη εἰσὶ καὶ παιδικά. εἰ δ' ἦν τελεία τότε ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς πίστις, οὐδὲν ἧττον καὶ νῦν οἱ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς πιστεύοντες, ἐνάμιλλοι τοῖς ἀρχεγόνοις ὄντες, τῆς αὐτῆς ἐκείνοις σωτηρίας ἐπιτεύξονται. τὸ γὰρ ἐκπορεύεσθαι τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ μόνου συνεισαγήοχεν. ἐν γὰρ ταῖς ἀπαραλλάκτοις ἐνεργείαις, ὁπόσα εἰσάγεται, καὶ μόνα τυγχάνει γε ὄντα αἴτια. εἰ γὰρ ἐπ' ἴσης ὁ ἀμπελὼν ὑπό τε τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου πεφύτευται, πάντως ἡ τοῦ ἑνὸς σιγὴ πλημμέλησιν οἴσει, εἰ μὴ πρὸς τὰ ἔξωθεν ἡ ἀντιδιαστολὴ γένοιτο, ὡς εἴ τις φαίη τὸν ἀμπελῶνα ὑπὸ τοῦ Πέτρου, καὶ μὴ ὑπὸ τοῦ Ἀντωνίου φυτευθῆναι, ὡς καὶ εἷς θεὸς καὶ μόνος θεὸς ὁ πατὴρ οὐ πρὸς τὴν τῶν ἐνδοτέρων, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν ἐξωτέρων ἀντιδιαστολὴν λέγεται. κατὰ δὲ τὸν ὑφηγημένον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ μόνον εἰσαγήοχεν, εἰ μή τις εἴποι ὑπουργικὴν τάξιν τὸν υἱὸν ἔχειν πρὸς τὴν ἐκπόρευσιν, ὅπερ δυσσεβὲς ἐννοῆσαι.

10. Ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανίωμεν. ἔφη ἡ τρίτη σύνοδος μηδενὶ ἐξεῖναι μήτε προστιθέναι, μήτε ἀφαιρεῖν, μήτε συλλαβήν, p. 11. μήτε λέξιν. τῇ δὲ τρίτῃ ἐναρμονίως καὶ αἱ μετ' ἐκείνην | συμφέρονται καὶ τὰ αὐτὰ κωλύματα συμβάλλονται, τὸ δὲ μηδενὶ καὶ κατὰ τοὺς λογικοὺς οὐδὲν εἰσφέρει. οὐδὲ τῷ πάπᾳ ἄρα ἐξῆν προστιθέναι τῷ οἰκουμενικῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως, καὶ Κύριλλος ἐν τῇ πρὸς τὸν Μελετινῆς Ἀκάκιον ἐπιστολῇ πᾶσαν πίστεως ἔκθεσιν κωλύει. ἡ δὲ πίστις τὴν ἀληθῆ πίστιν πάντως δηλοῖ· οὐ γὰρ λέγονται οἱ ἀσεβεῖς ἔχειν πίστιν, ὄντες ἄπιστοι. καὶ κατὰ τοὺς λογι-

κοὺς τὸ ἁπλῶς καὶ ἀπολύτως ἐκφερόμενον ἀεὶ σημαίνει τὸ κύριον, ἡ δὲ πρόσθεσις σημαίνει καὶ τὸ ἄκυρον, ὡς εἴ τις εἴποι ἄνθρωπος περιπατεῖ, πάντως τῷ ἀκροατῇ ἐμφανίζει περὶ τοῦ κυρίου ἀνθρώπου διαλέγεσθαι. εἰ δὲ φαίη ὁ γεγραμμένος ἄνθρωπος ὄντως, ἡ προςθήκη τοῦ γεγραμμένου τὸ ἄκυρον ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου παρεστήσατο· λέγεται γὰρ οὗτός ἐστιν ἄνθρωπος τεθνηκώς, καὶ Ὅμηρος ἐστὶ ποιητής, ἀλλ' οὔτε ὁ τεθνηκὼς λέγεται ἄνθρωπος, οὔτε ὁ Ὅμηρος λέγεται εἶναι.

Οὐκοῦν καὶ τὴν ἀληθῆ ἔκθεσιν τῆς πίστεως ὁ νόμος κωλύει. **11.** εἰσί τε κατὰ τοὺς λογικοὺς συλλαβὴ καὶ λέξις· οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος δηλοῖ διὰ τὸ εἶναι ἐμφάσει καὶ ἀποφάσει τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος. εἰ γὰρ τὸ μηδενὶ ἐξεῖναι μήτε συλλαβὴν μήτε λέξιν προστιθέναι σημαίνει, τὸ μὴ προστιθέναι ἀσεβῆ διάνοίαν δύνασθαι δ' εὐσεβῆ παρεμβάλλειν, οὐκοῦν καὶ ἐπίσκοπος καὶ λαϊκὸς ἔχει προστιθέναι τῷ ἱερῷ συμβόλῳ καὶ περὶ κοινωνίας καὶ περὶ ἐξομολογήσεως καὶ περὶ μεσιτείας τῶν ἁγίων καὶ περὶ εἰκόνων καὶ τὰ παραπλήσια· καὶ ὅμως οὐ δύναται. οὐκοῦν πᾶσαν ἁπλῶς πρόσθεσιν ὁ νόμος κωλύει; εἰ δὲ τῷ πάπᾳ μόνῳ ἐφεῖται εὐσεβῆ διάνοιαν τῷ συμβόλῳ προστιθέναι, οὐκοῦν διττῶς τῆς ἀληθείας ἐξετράπης, πρῶτον μέν, ὅτι ἔφης τὴν ἀσεβῆ διάνοιαν μόνον ἀπείργεσθαι, δεύτερον δὲ ἐπειδὴ οὐκ ἔχεις δεῖξαι τὸ μόνον τὸν πάπαν δύνασθαι; δείκνυται γὰρ ἀεὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς ἡ μείζων, ὅθεν αὕτη ἡμῖν συνεφάπτεται. δεικνύουσι μηδένα | πώποτε πάπαν προσθεῖναι τῷ κοινῷ συμβόλῳ *p. 12.* τῆς πίστεως.

Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ τῆς προσθέσεως ὄνομα καὶ τὴν ἀληθῆ καὶ τὴν **12.** ψευδῆ πρόσθεσιν πάντως δηλοῖ, καὶ μᾶλλον τὴν οἰκείαν ἢ τὴν ἀνοίκιον. ταύτῃ γὰρ προσθήκαις ὁμοίαις γίνεται πᾶσα αὔξησις, εἴτ' ἐπὶ τῆς θρέψεως τῶν ζώντων, εἴτε ἐπὶ τῶν τεχνικῶν παρασκευῶν, αἷς ἡ τῶν προσθέσεων γειτνίασις προσήρμοσται. διὰ τί γοῦν τὸ τῆς προσθέσεως ὄνομα παραφθείρεις καὶ τὸ κοινὸν συστέλλεις κατὰ τῶν λογικῶν δῆθεν κανόνων; προσέτι εἰ πᾶς αἱρετικὸς τὰ ἑαυτοῦ ἀληθῆ εἶναι κρίνει, οὐκοῦν καὶ τῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως προσθεῖναι δυνήσεται; πρότερον μὲν γὰρ προστίθησιν, εἶτα δικάζεται. οὐδὲν ἄρα δεικνύει ὁ νόμος, καὶ ταύτῃ ἀχρήστως καὶ μάτην γέγονε τὸ κώλυμα. τίνας οὖν ὁ πάπας ἐκεῖνος ἀπομυμούμενος κρύφα καὶ ἄτερ διαδικασίας τὴν παρενθήκην τῷ κοινῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως παρενέθετο; καὶ αὐτοὶ γὰρ οἱ Λατῖνοι τὸν προσθητικὸν πάπαν

ἀγνοοῦσι, καὶ διὰ τοῦτο ἐνόθευσαν τὴν ἑβδομὴν σύνοδον ὡς τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ προστιθημένην εἰκότως ἄρα καὶ οἱ τῆς Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας ἐπιστάται ἐδυσχέραινον τὴν προσθήκην τῶν ἰδίων προνομένων ἐρημωθέντες.

13. Οὐ γὰρ μόνῳ τῷ πάπᾳ, ἀλλὰ συλλήβδην πᾶσι τὸ σύμπαν κανονίζειν τὸ παμμελὲς ἀπονενέμηται. οὐ γὰρ ὁ πάπας τῆς κοινῆς συνόδου ἐστὶν ὑπέρτερος. μᾶλλον γὰρ τοῦ ἑνὸς τὸ ἓν μετὰ τῶν πλείστων ἰσχύει, ἄνευ γὰρ τῶν πατριαρχῶν οὐ γίνεται οἰκουμενικὴ σύνοδος καὶ κατὰ τὴν ἑβδομὴν σύνοδον. σύνοδος γὰρ ἐξ ἀνάγκης κανονίζει, ὁ δὲ πάπας εἷς ὢν οὐκ ἔστι σύνοδος. ἔφη δὲ καὶ ὁ ςος κάνων τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τοιάδε· „τὰ ἀρχαῖα ἤθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύᾳ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἔχειν πάντων τὴν ἐξουσίαν, ἐπεὶ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τούτῳ συνηθές ἐστι.“[1] διττὰ δ' ἐφιστάνειν ἄξιον· πρῶτον μὲν τὸν καὶ σύνδεσμον συμπλέκειν καὶ κοινωνίαν ἐργάζεσθαι, καὶ μὴ τῷ πάπᾳ ἰδιότητα ἀφωρισμένην ἀπονέμειν, δεύτερον δὲ τὴν αὐτονομίαν[a]
p. 13. τούτῳ ἀπονέμειν τῷ πάπᾳ, ὅπερ καὶ τῷ Ἀλεξανδρείας ἀποδίδοται, ἤγουν τὸ ἔχειν καὶ τὸν πάπαν πάντων τῶν ἰδίων τὴν ἐξουσίαν ὡς ἑαυτῷ ὑποκειμένων. ἔτι ὁ λς´ κανὼν τῆς ἑκτῆς συνόδου ἀνανεούμενος τοὺς τῆς τετάρτης συνόδου κανόνας τὰ ἴσα τῷ τῆς ἀρχαίας Ῥώμης τῷ τῆς νέας ἀποδίδωσιν. οὐκ ἔφη δ' ὅμοια καὶ ἐφάμιλλα, ἀλλὰ τὰ ἴσα. τὸ γὰρ ἴσον σημαίνει τὸ ὅλως ὅμοιον, ὡς φαίνεται παρὰ τῷ Παύλῳ τὸ ὡς οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον θεῷ.[1] τάξεως ἄρ' ὑπεροχῇ καὶ οὐκ ἐξουσίας τῷ πάπᾳ ἀφωσίωται, μόνας τὰς ὑποκειμένας ἐκείνῳ χώρας καὶ πόλεις ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐπερχομένῳ.

14. Ὅτι δ' οἱ Ἀνατολικοὶ πατέρες τοῖς τοῦ πάπας [illegible]γμασιν πολλάκις ἀντέτεινον, μάτηθι τὴν ἐν Τρούλῳ σύνοδον. ἐν ᾗ καὶ ἡ [illegible]της τοῦ Βυζαντίου θρόνου πρὸς τὸν Ῥωμαῖον ἐμφανίζεται, καὶ τὸ τῆς νηστείας τοῦ σαββάτου κώλυμα, καὶ ἡ τῶν ἱερῶν γυναικῶν λῆψις διορίζεται, καὶ τῶν ἐξ ἀδελφῶν ὁ γάμος ἀπείργεται. κατὰ δὲ τὴν ἑβδομὴν σύνοδον ἅγιοι ἦσαν πάντες ἐκεῖνοι καὶ διδάσκαλοι θεοφόρητοι, καὶ Πέτρος Λομβάρδος ἐν τοῖς περὶ τῶν βαθμῶν λόγοις λζ´ διαιρέσει ἕκτην σύνοδον ἐκείνην προσηγόρευσε, καὶ Μάξιμος ἐν τῇ ἐπιστολῇ· τοὺς Ἀνατολικούς, ἔφη, τῶν συνοδικῶν τοῦ πάπας

[1] Vgl. Phil. 2, 6.
[a] αὐτονομίαν] *Msrr.* ἀντονομίαν.

Μαρτίνου ἐπιλαβέσθαι, καὶ Ἀθανάσιος κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον ἐν τῷ εἰς τὸν Ἀθανάσιον ἐγκωμίῳ τὴν περὶ τῆς οὐσίας, καὶ τῆς ὑποστάσεως ἔννοιαν τοῖς Ῥωμαίοις καθηγήσατο. ἀλλ' ἀνθίστασαι, ἔφη ὁ Χριστὸς τῷ Πέτρῳ, ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. ἀλλ' ὄντως κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον πᾶσι τοῖς ἀποστόλοις ὁ κύριος τὰ ἴδια πρόβατα ἐνεχείρησεν. ἔθετο γὰρ ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, καὶ τὸν ἀμπελῶνα γεωργοῖς ἔδωκε, διαιρετῶς δηλονότι καὶ μὴ ἁπλῶς. ἕκαστος γὰρ τῶν ἀποστόλων ἐποίμαινεν ἴδια πρόβατα. οὐ γὰρ πάντες οἱ ποιμαινόμενοι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἦσαν τοῦ Πέτρου πρόβατα. ἔφη γὰρ καὶ ὁ Εὐσέβιος ἐν βιβλίῳ γψ' τῶν ἱστοριῶν παραπλησίως τῷ Χρυσοστόμῳ ἐν τῷ εἰς τοὺς δώδεκα ἀποστόλους λόγῳ τὸν μὲν Ἀνδρείαν διδάσκειν | ἐν τῇ Σκυθίᾳ, *p. 14.* τὸν δὲ Θωμᾶν ἐν τῇ Παρθίᾳ, τὸν δὲ Βαρθολομαῖον ἐν τῇ Ἰνδίᾳ, τὸν δὲ Ματθαῖον ἐν τῇ Αἰθιοπίᾳ, τὸν δ' Ἰωάννην ἐν τῇ Ἀσίᾳ.

15. Καὶ κατὰ τὸν Κύριλλον ἐν τῇ ἐξηγήσει διὰ τοῦ „ποίμαινε τὰ πρόβατα" μου ἀνεκαίνισεν ἐν τῷ Πέτρῳ τὸ ἀποστολικὸν ἀξίωμα, ὅπερ ὁ Πέτρος ἐπὶ τῆς ἀρνήσεως ἀπεβάλετο. οὐκοῦν παρέσχεν ἐκείνῳ ὁ κύριος, ὅπερ καὶ τοῖς ἄλλοις παρέσχε; καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῇ τρίτῃ ἐρωτήσει οὐκ ἔθετο ὁ κύριος τὸ πλέον ἀλλ' ἁπλῶς· „φιλεῖς με", ὑπέμνησε δ' αὐτὸν καὶ τὸ τριττὸν τῆς ἀρνήσεως. ἀλλ' ἀπορήσεις· ἔφη, „φιλεῖς με πλέον τούτων"; ἀποκρίνομαι ἰδικωτέραν σύστασιν τῶν προβάτων ἀπονεῖμαι τῷ Πέτρῳ τὸν κύριον διὰ τὴν πλείω φιλότητα, καὶ μὴ ἐξαιρεῖν τῆς ποιμαντικῆς τοὺς ἄλλους ποιμαίνοντας κἀκείνους τὰ τοῦ κυρίου πρόβατα. ἀλλὰ πάλιν ἀπορήσεις· εἷς ἦν ὁ Μωϋσῆς διδάσκαλος ἐν τῷ τῶν Ἰουδαίων ἔθνει ιη' τῆς ἐξόδου, καὶ παντὶ ἔθνει εἷς ἐπιστατεῖ, εἷς ἐν τῷ τῶν Ῥωμαίων, εἷς ἐν τῶν Ἀνατολικῶν, εἷς ἐν τῷ τῶν Ἀλεξανδρέων, εἷς ἐν τῷ τῶν Ἀντιοχέων, καὶ εἷς ἐν τῷ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν. ὁ μέντοι Ἀαρὼν κατὰ τὴν ἱερωσύνην τὸν Μωϋσῆν παρήλαυνεν. ὁ δὲ πάπας οὐκ ἔχει τὸν παρελαύνοντα ἱερέα. οὔτε θεοδίδακτος ὑπάρχει προφήτης κατὰ τὸ λδ' τοῦ δευτερονομίου, οὐκ ἦν μεσίτης μεταξὺ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὸ ιη' τῆς ἐξόδου. ἡ γὰρ τῆς ἀρχαίας διαθήκης διοίκησις τῆς νεαρᾶς πολλῷ τῷ μέτρῳ διενήνοχεν. ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς τότε ἴσον ἑαυτῷ οὐκ ἔσχεν, οἱ δ' ἀπόστολοι ἦσαν ἰσότιμοι κατὰ τὸ κη' τοῦ Ματθαίου, καὶ κατὰ τὸν Κυπριανὸν ξε' τῶν ἐπιστολῶν, καὶ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον ἐπι τολῇ πε', καὶ κατὰ τὸν Βασίλειον ἐν τῷ περὶ ὑπακοῆς. Πέτρου γὰρ φησὶ μεθ' ἑαυτὸν ποιμένα τῆς ἐκ-

κλησίας καθίστησι· „Πέτρε", γάρ φησι, „φιλεῖς με πλέον τούτων, ποίμαινε τὰ πρόβατά μου". καὶ πᾶσι τοῖς ἐφεξῆς ποιμέσι τε καὶ διδασκάλοις τὴν ἴσην παρέδωκεν ἐξουσίαν, καὶ τούτου σημεῖον τὸ δεσμεῖν καὶ λύειν ἅπαντας ὁμοίως. ἀλλὰ πότερον ἦν ἱερεὺς ὁ Μωϋσῆς ἀκύρως ὡς καὶ οἱ τοῦ Δαυὶδ υἱοί βψ' τοῦ Σαμουὴλ ηψ', τοῦτο ζητεῖται.

p. 15. **16.** Ἡ δὲ τῶν πατριαρχῶν ἰσότης δηλοῦται | κἂν τῷ ϛ' κανόνι τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου κἂν τῷ γψ' τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει κἂν τῷ κη' τῆς ἐν Χαλκηδόνι, κἂν τῷ κη' τῆς ἐν Τρούλλῳ, κἂν τῇ τρίτῃ συνόδῳ τῆς Καθαργένης κεφαλαίῳ κη'. καὶ κατὰ τὸν Σωζόμενον βιβλίῳ γ', κεφαλαίῳ ϛψ', ὅτι δ' οὐκ ἦσαν οἱ Ἀνατολικοὶ ἀνέκαθεν τῷ πάπᾳ πειθήνιοι. ἐδήλωσε καὶ ὁ Εὐσέβιος βιβλίῳ ε' τῶν ἱστοριῶν κεφαλαίῳ κβ' καὶ κγ' καὶ κδ' καὶ βιβλίῳ θ' τῆς τριμετροῦς ἱστορίας, καὶ ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος κανόνι θψ' καὶ ιζ' τῷ Βυζαντίῳ θρόνῳ τὴν ὑστάτην κρίσιν ἀπονεῖμαι. ἀλλ' ἀπορήσειε κατὰ τὸν Ἀθανάσιον ἐν τῇ πρὸς Φήλικα[a] καὶ τὸν πάπαν ἐπιστολῇ κανὼν ἦν τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὰς διαφορὰς τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸν πάπαν ἀναφέρεσθαι; ἢ νενόθευται ἡ ἐπιστολὴ ἐκείνη· οὐ γὰρ τοῖς καὶ τοῖς κ' τοῖς ἐν Νικαίᾳ κανόσιν ὁ κανὼν ἐγκαταλέγεται, καὶ ὁ ε^{ος}' τε[b] καὶ ὁ ϛ^{ος}' κανὼν τἀναντία διορίζει, εἰ μὴ αἱρετῆς κρίσεως λόγῳ καὶ καιρῷ ἀνάγκης λέγοιτο, ὡς ἐπί τε τοῦ Ἀθανασίου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου συνέβη. ἔχει γὰρ τοῦτο καιροῦ ἀνάγκῃ γίγνεσθαι, ἐπεὶ καὶ μετροπολίτης πατριάρχην Ἀλεξανδρείας καθίστησιν, ὡς ὁ Καισαρείας Ἀκάκιος τὸν Ἀλεξανδρείας Λούκιον κατὰ τὸν Σωκράτην βιβλίῳ β', κεφαλαίῳ λγ', καὶ ὁ Μιλήτου[c] τὸν θεολόγον Γρηγόριον κατὰ τὸν Θεοδώρητον βιβλίῳ ε', κεφαλαίῳ η', καὶ Ἀκράτιος ὁ Καισαρείας Μακεδόνιον Κωνστάντιον καθεῖλε κατὰ τὸν Σωκράτην βιβλίῳ β', κεφαλαίῳ κγ'. ὁ Κύριλλος τὸν Ἀντιοχείας Ἰωάννην βιβλίῳ ζ' κεφαλαίῳ λγ', οἱ Ἀνατολικοὶ ἐπίσκοποι τὸν Ἰούλιον καθεῖλον κατὰ τὸν Σωζόμενον βιβλίῳ γψ', κεφαλαίῳ βψ'. ὁ Κυπριανὸς
p. 16. ἀνθίσταται | τῷ πάπᾳ βουλομένῳ μὴ χρῆναι τοὺς αἱρετικοὺς ἀναβαπτίζεσθαι. ἤδει ἄρ' ἐκεῖνος κατὰ τὴν πίστιν τῶν ἀποστόλων μόνον εἶναι τὸ θεῖον ἀναμάρτητον κατὰ τὸν Αὐγουστῖνον βιβλίῳ γψ' περὶ τοῦ βαπτίσματος κεφαλαίῳ ιη', ὅπου τὴν ὑστάτην κρίσιν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφωσίωσεν. ὁ Ζεφυρῖνα πάπας κατὰ τὸν Τερτουλλιανὸν

[a] πρὸς Φήλικα] *Mscr.* προσφελίτζειν. [b] τε] *Mscr.* δὲ. [c] Μιλήτου] *Mscr.* Μίλητος.

συμφώνως τῷ Εὐσεβίῳ ἐν τῷ κατὰ Πραξέου τὴν τοῦ Μοντανοῦ αἵρεσιν ἐδέξατο, ὁ Μαρκελλῖνος τοῖς εἰδώλοις ἔθυσεν, ὁ Λιβέριος Ἀρειανὸς ἐγένετο, ὁ Φῆλιξ Ἀρειανὸς ἦν, ὁ πάπας Κελεστῖνος Νεστοριανὸς ὑπῆρξεν, Ὡνόριος Μονοθελητὴς ἦν, ὃν καὶ ἡ ἑκτὴ καὶ ἑβδόμη σύνοδος ἀναθέματι καθυπέβαλε. δειξάτωσαν οὖν οἱ ἐγγαστρίμυθοι, πόθεν συνάγουσι μὴ δύνασθαι τὸν πάπαν σφάλλεσθαι. ἢ δῆ οὐχ ὄντως ἔχει· εἴη γὰρ ἂν ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ πάντως τὸ μὴ σφάλλεσθαι ἀπονενέμηται ὑπὸ τοῦ ζωαρχικοῦ πνεύματος διοικουμένῃ, ὅθεν ἐρρέθη ἐν τῷ συμβόλῳ· „πιστεύω εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν". οὐκ ἔστιν ἄρα ἄρθρον πίστεως τὸ εἰς τὸν πάπαν πιστεύειν, ὡς οἱ ἔρωτι τῶν σκανδάλων κατειλημμένοι ἀποφαίνονται. ἔχει γάρ τις πείθεσθαι τῷ ἁγίῳ καὶ θεολόγῳ πάπᾳ ἀληθεύοντι, καὶ οὐχ ἁπλῶς τῷ πάπᾳ. καὶ οὐ μᾶλλον ὁ πάπας τοῦ ἀληθεύοντος ἰδιώτου ἀληθεύει, μὴ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τῆς ἀληθείας ἐπιδεχομένης.

Ἐξαιρεθήτω ἄρα τοῦ συμβόλου τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ, καὶ λεγέσθω **17.**
ὡς καὶ πρότερον τὸ σύμβολον, ὅπως τῆς εἰρήνης ἡ ἐκκλησία ἀπολαύσει. πάντως οἱ θεῖοι πατέρες οὐκ οἴκοθεν, ἀλλὰ παρὰ τῆς γραφῆς τὴν διὰ πρόθεσιν ἠρανίσαντο. „ἐξέχεε γάρ, φησιν ἡ γραφή, ἐφ' ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ".[1] πάντως ὁ μὲν πατὴρ | ἐστὶν ἡ πηγή, *p. 17.*
ὁ δ' υἱὸς ὁ ποταμὸς κατὰ τὴν πρώτην σύνοδον. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ „ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς".[2] ἀρχικῶς γὰρ καὶ κατὰ τὸν Αὐγουστῖνον ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. ἀρ' ἐκ τοῦ υἱοῦ οὐκ ἀρχικῶς, ἀλλὰ δευτέρως ἐκπορεύεται. ὅθεν προὸν ἐκ τοῦ πατρὸς, διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται. ἔχει γὰρ ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς τὴν ὕπαρξιν, διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ πρόεισιν ὡς δευτέρας ὑποστάσεως ἡ τρίτη ὑπόστασις. πρότερον γὰρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρός.

Ταῦτα ἔχω σοι ἐν βραχεῖ, ὦ πολυτίμητε ἡγεμών, ἐμφανίσαι. καὶ εἴ του τῶν παρ' ἡμῶν δέῃ, ἐπίταττε.

---

1 Tit. 3, 6. 2 Joh. 15, 26.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Ein bei Kenyon-Bell, *Greek Papyri in the British Museum* III (London 1907) S. 284 f. veröffentlichtes Papyrusblatt des 6. Jahrhunderts, Nr. 1029 des Britischen Museums, enthält auf seiner Vorderseite den noch heute im 'Απόδειπνον τὸ Μέγα, der feierlichen Komplet des griechischen Ritus, gebrauchten gleichzeiligen Hymnus 'Η ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ, auf der Rückseite die folgende Strophe zum Preise der Gottesmutter[1]:

Χαῖρε θεοτόκε ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων.
Χαῖρε θεοτόκε τῶν προφητῶν τὸ κήρυγμα.
Χαῖρε κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετά σου.
Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν τοῦ κόσμου δεξαμένη.
5. Χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητὴν καὶ κύριον.
Χαῖρε ἡ ἀξιωθεῖσα γενέσθαι μήτηρ τοῦ Χριστοῦ.

Man wird derartiges, auch in frühchristlicher Zeit, mit der späterhin auf dem byzantinischen Boden üblichen Bezeichnung eines Theotokion zu belegen haben.[2]

[1] In der überlieferten verwilderten Orthographie wiederabgedruckt Cabrol-Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* I 2 S. CCVII (als Nr. 49). Ich gebe einen berichtigten Text.

[2] Schermann an der alsbald zu nennenden Stelle versteift sich seltsamer Weise darauf solche monostrophische Dichtungen ein ἦχος *(sic!)* zu nennen. Aber ἦχος ist, woran auch die orthographisch und grammatisch verwilderten Texte später Papyri usw. nichts ändern, nur Maskulin, nie Neutrum, und dient der Angabe des musikalischen Tones, nicht der poetischen Gattung.

Maas hat BZ. XVII S. 307—311 unter dem Titel *Ein frühbyzantinisches Kirchenlied auf Papyrus* wesentlich nur über den Text der Vorderseite gehandelt, der seither in seiner Sammlung *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V—VI. Jahrhunderts* S. 4—8 mit einigen gleichartigen Stücken von ihm nach zahlreichen Hss. kritisch ediert wurde.[1] Schermann hat in seinem Buche über *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung* (Paderborn 1912) S. 219 bei Anführung des Theotokions darauf hingewiesen, daß die drei ersten Verse desselben in leicht abweichender Textgestalt auch auf einem Ostrakon[2] gut lesbar sind: Χαῖρε θεοτόκε ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων, κεχαριτωμένη, τῶν προφητῶν τῷ κηρύγματι κεκηρυγμένη· ὁ κύριος μετά σου. Der Frage, ob und wo das Stück auch in späterer Liturgie eine Rolle spiele, wurde bisher noch von keiner Seite näher getreten, und doch hätte schon die Tatsache, daß der Text des R° einen Platz in solcher bis zur Stunde behauptet hat, diese Frage auch für denjenigen des V° sehr nahelegen sollen.

In der Tat finden sich die drei letzten Verse zunächst gleichfalls im griechischen Ritus noch der Gegenwart als selbständiges Theotokion in einer Sammlung nach den acht Kirchentönen geordneter Strophen zur Ehre der allerseligsten Jungfrau, die in Officien von μὴ ἑορταζόμενοι ἅγιοι hinter dem Apolytikion des Tagesheiligen in Vesper und Matutin zu singen sind.[3] Der Text eröffnet hier, der Vesper des Sonntagabends und der Matutin des Montags zum Gesang des

[1] Die übrigen Stücke von ihm in Verbindung mit Mercati und Gassisi erstmals ans Licht gezogen BZ. XVIII S. 309—323.

[2] *Ostr. ad. 39* des British Museum (Crum, *Coptic ostraca* S. 4). Der Rest des Textes ist hier zu schlecht erhalten, um im Folgenden in Betracht gezogen zu werden.

[3] Θεοτόκια εἰς ἕκαστον ἦχον ψαλλόμενα ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ μετὰ τὰ ἀπολυτίκια τῶν μὴ ἑορταζομένων ἁγίων im zweiten Teile der Drucke des Ὡρολόγιον τὸ Μέγα, z. B. Ausgabe: Rom 1876 S. 241—250. Es handelt sich bei ihnen liturgisch um eine Parallelerscheinung zu der *commemoratio de S. Maria*, die bis zur Brevierreform Pius' X. im römischen Ritus an der Spitze der *suffragia sanctorum* in Laudes und Vesper des Ferialofficiums ihre Stelle hatte.

θεὸς κύριος zugewiesen, die Reihe derjenigen des vierten ἦχος πλάγιος[1] und lautet:

Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν τοῦ κόσμου δεξαμένη·
χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητήν σου καὶ κύριον·
χαῖρε ἡ ἀξιωθεῖσα γενέσθαι μήτηρ θεοῦ.

Er weist also demjenigen des Papyrus gegenüber zwei Varianten auf: 5. τὸν ποιητήν] + σου und 6. τοῦ Χριστοῦ] θεοῦ. Während durch das θεοῦ statt Χριστοῦ das Metrum nicht berührt wird, bedeutet im einen Falle die Einfügung von σου, im anderen die Weglassung des Artikels eine auch metrische Abweichung, angesichts deren man zu einer Entscheidung darüber wird zu kommen haben, ob der Papyrus oder die spätere liturgische Überlieferung das Richtige darbietet. Im Gegensatze zu dem Schwanken des textlichen Bestandes ist es beachtenswert, daß schon das Papyrusblatt den mit der musikalischen Einreihung der Folgezeit übereinstimmenden ἦχος-Vermerk πλαγ. δ' hat. Auch in seiner liturgischen Verwendung hat das frühchristliche Χαίρε θεοτόκε sich mit dem heutigen Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου wenigstens berührt. Eine ganz bestimmte Vermutung in dieser Richtung und damit eine solche über wesentliche Züge der von dem Papyrusblatt vorausgesetzten Gestalt des griechischen kirchlichen Tagzeitengebets drängt sich bei sorgfältiger Erwägung aller in Betracht kommenden Umstände unwillkürlich auf.

Die sämtlichen von Maas edierten gleichzeiligen Hymnen vom Typus des Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ sind Abendlieder, die einerseits mit einer Rezitation des Trishagions im Zusammenhange stehen, andererseits fast durchweg eine Fürbitte der allerseligsten Jungfrau und verschiedener Heiligenklassen erflehen.[2] Die Möglichkeit — ja sogar bei dem metrisch und inhaltlich grundverschiedenen Charakter der

[1] A. a. O. S. 249. — Daneben kommt das Stück gelegentlich auch sonst noch zu liturgischer Verwendung, so beispielshalber als Theotokion des Kathisma μετὰ τὴν γ' στιχολογίαν am Dienstag der vierten Fastenwoche Τριῴδιον. Ausgabe: Athen 1901 S. 231.

[2] Vgl. in meiner Besprechung der *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* BZ. XIX S. 536 f.

beiden Stücke die höchste Wahrscheinlichkeit — besteht weiterhin, daß das Blatt des Britischen Museums nicht einem literarischen, sondern einem liturgischen Papyrusbuche entstammt, das eine Verwendung des Theotokions bald nach dem Hymnus vorsah. Endlich ist mit der Tatsache zu rechnen, daß das griechische Ἀπόδειπνον gleich der abendländischen Komplet und dem syrischen *Suttârâ* eine verhältnismäßig junge Erweiterung des Zyklus liturgischer Stundengebete darstellt, durch welche die Vesper in ihrer ursprünglichen Funktion eines den gottesdienstlichen Tag beschließenden Abendgebetes abgelöst wurde.[1] Nun geht im heutigen Ἑσπερινός, nur durch das trinitarische Gebetchen Παναγία Τριάς und das Vaterunser davon getrennt, die Rezitation des Trishagions dem Gesange des Fest-Apolytikions voran, an den sich am Sonntagabend bei Gebrauch des ἦχ. πλαγ. δ', von Herrenfesten und höchsten Heiligenfesten abgesehen, derjenige des Theotokions anschließt.[2] Die Abfolge der Texte auf dem Papyrusblatte würde sich aufs natürlichste bei der Annahme erklären, daß vor Schaffung des Ἀπόδειπνον die gleichzeiligen Abendlieder vor oder nach der Rezitation des Trishagions gegen Ende des Ἑσπερινός ihre Stelle hatten. Die Sache ist um so wahrscheinlicher, weil in der tatsächlichen Struktur des ersteren eine solche Rezitation sich mit dem Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ nicht unmittelbar berührt, andererseits aber in der Vesper wenigstens an Fasttagen in derjenigen Gegend, in welcher wir seinen ursprünglichen Platz zu suchen hätten, noch heute in drei Troparien auch die Fürbitte Marias, des Täufers, der Apostel und aller Heiligen angerufen wird.[3]

[1] Vgl. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain. Troisième édition refondue.* Paris 1901 S. 43 f. und mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910 S. 155. Dem ostsyrischen Ritus der Nestorianer ist die Sache außerhalb der Fastenzeit anscheinend dauernd fremd geblieben, während der armenische sie sogar doppelt als „Friedenshore“ (*Խաղաղական ժամ*) und „Hore der Ruhe“ (*Հանգստեան ժամ*) aufweist.

[2] Ὡρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876 S. 103: *Τρισάγιον.* Παναγία Τριάς. Πάτερ ἡμῶν. *Ὅτι σοῦ ἐστι. Τὸ Ἀπολυτίκιον τῆς τυχούσης Ἑορτῆς ἢ τῆς ἡμέρας.* Δόξα .. Καὶ νῦν .. *Θεοτοκίον.*

[3] A. a. O. S. 104: Θεοτόκε Παρθένε, Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ und Ἱκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν.

Wir würden so zu dem Ergebnis gelangen, daß das Londoner Papyrusblatt einer Zeit entstammt, in welcher der griechische Ritus Ägyptens ein Ἀπόδειπνον noch nicht besaß oder doch den Gesang eines gleichzeiligen Abendhymnus noch nicht aus der Vesper in die liturgische Neuschöpfung übertragen hatte. Das Blatt könnte dabei näherhin einer nach den Kirchentönen geordneten Sammlung von gleichzeiligen Hymnen mit zugehörigem Theotokion angehört haben. Gegen diese letztere Vermutung könnte allerdings der Umstand ins Gewicht zu fallen scheinen, daß für das Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ heute nicht der vierte, sondern der zweite ἦχος πλάγιος in Betracht kommt. Doch wäre die Überführung eines Textes zumal von so einfacher metrischer Struktur in einen anderen Ton nichts allzu Unglaubhaftes. Werden doch für ungleich kompliziertere metrische Gebilde in dem den palästinensischen Brauch des 7. Jahrhunderts reflektierenden georgischen Kanonarion fast durchgehends andere Töne angemerkt als diejenigen, nach welchen sie heute und seit Jahrhunderten im griechischen Ritus gesungen werden.[1]

Ein liturgisches Fortleben des frühchristlichen Theotokions findet nun aber weiterhin nicht nur — teilweise — auf griechischem Boden statt. Der vollständige Text desselben ist einerseits in einer koptischen und einer auf diese zurückgehenden äthiopischen, andererseits in einer lateinischen Übersetzung noch heutigen Tages in lebendigem Gebrauche, so daß dasselbe als ein ganz außerordentlich weit verbreitetes Stück alter Kirchendichtung bezeichnet werden kann.

Mit dem Namen der „Theotokia" werden in der koptischen Kirche sieben für die verschiedenen Wochentage bestimmte Reihen von Mariengesängen bezeichnet, die unter dem Titel des *Weddâsê Mârjâm* als eine charakteristische Erscheinung im Gottesdienste der abessinischen wiederkehren.[2]

---

[1] Vgl. die *Nachträge* V S. 359—363 der Neuen Folge dieser Zeitschrift.

[2] Vgl. mein Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig 1911. I S. 129. II S. 59, Fries, *Weddâsê Mârjâm, ein äthiopischer Lobgesang an Maria nach mehreren Handschriften herausgegeben und übersetzt*. Upsala 1892, Euringer, *Die Sonntags-Theotokie, ein Marienhymnus*

Hier bildet nun das Theotokion des Papyrus von zwei weiteren gefolgt die drei ersten Strophen des dritten Gesanges für Dienstag. Ich setze den koptischen Text der Ausgabe von Tuki[1] mit deren arabischer Parallelkolumne hierher:

Ⲭⲉⲣⲉ ϯ ⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ	السلام لوالدة الله بهجة
ⲡ̀ ⲑⲉⲗⲏⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ:	الملايكة: السلام للعفيفة
ⲭⲉⲣⲉ ϯ ⲥⲉⲙⲛⲏ	بشرى الانبيا ⁘
ⲡ̀ ϩⲓⲱⲓϣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ⁘	
Ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥϫⲉⲙ ⲟⲩ ϩⲙⲟⲩ	السلام للتى وجدت نعمة
ⲡⲟ̅ⲥ̅ ϣⲟⲡ ⲛⲉⲙⲉ:	الرب معك: السلام للتى
ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥϭⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲛ ⲡⲓ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ	قبلت من الملاك فحر
ⲙ ⲫⲣⲁϣⲓ ⲙ̀ ⲡⲓ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ⁘	العالم ⁘
Ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥⲙⲓⲥⲓ	السلام للتى ولدت خالق
ⲙ ⲫⲣⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟ̀ ⲙ̀ ⲡⲓ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ:	الكل: السلام للتى استحقت
ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥⲉⲙⲡ̀ϣⲁ ⲙ̀ ⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟⲥ	ان تدعى ام المسيح ⁘
ϫⲉ ⲑ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀ ⲡⲭ̅ⲥ̅⁘	

Unter Beibehaltung der griechischen Fremdwörter des Koptischen wäre das streng wörtlich wiederzugeben:

Χαῖρε, die Gottesgebärerin, der Jubel der ἄγγελος.
Χαῖρε, die σεμνή, die Verkündigung der προφήτης.
Χαῖρε, jene, die gefunden hat Gnade; der Herr ist mit dir.
Χαῖρε, jene, die empfangen hat durch den ἄγγελος die Freude des κόσμος.
Χαῖρε, jene, die geboren hat den Schöpfer des Alls.
Χαῖρε, jene, die gewürdigt wurde, daß man ihr ruft: Mutter des Χριστός.

Es ist einleuchtend, daß hier im wesentlichen der Papyrustext zugrunde liegt. Auch die nicht sonderlich zahlreichen Varianten, welche diesem gegenüber die Vorlage des koptischen Übersetzers aufwies, lassen sich mit aller Sicherheit feststellen. Es sind: 2. θεοτόκε] ἡ σεμνή, 5. καὶ κύριον] + τῶν πάντων, τῶν ὅλων, τοῦ παντός oder τοῦ σύμπαντος, 6. γενέσθαι]

---

der koptischen Kirche übersetzt und eingeleitet. TPMs. XIX S. 407—412. 480—485 und des letzteren unten S. 42 anzuführenden Aufsatz.

[1] ⲠⲒ ϪⲰⲘ ⲚⲦⲈ ⲚⲒ ⲐⲈⲞⲦⲞⲔⲒⲀ ⲚⲈⲘ ⲔⲀⲦⲀ ⲦⲀⲜⲒⲤ ⲚⲦⲈ ⲠⲒ ⲀⲂⲞⲦ ⲬⲞⲒⲀⲔ. كتاب الثودوكيات وكترتيب شهر كيهك [Rom 1764]. S. 92. — Auf eine Beiziehung des sekundären äthiopischen Textes kann verzichtet werden.

καλεῖσθαι. In der Setzung des Artikels τοῦ hinter μήτηρ ging die Vorlage des Kopten, der ihn mit Bestimmtheit wiedergibt, mit dem Papyrus gegen den modernen Text des Theotokions Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου zusammen, so daß es zunächst für diese Stelle als gesichert gelten dürfte, daß der erstere, nicht der letztere das metrische Schema unverletzt erhalten hat. Man wird das Gleiche nun aber auch bei dem bloßen καὶ gegen σου καὶ in V. 5 annehmen dürfen und demgemäß von den möglichen Formen der vom Kopten hier gelesenen Variante an τοῦ σύμπαντος sich für diejenige zu entscheiden haben, die wie sein καλεῖσθαι in V. 6 sich ihrerseits glatt dem Metrum einfügt, das an dem Text des Papyrusblattes abgelesen werden kann. Auch metrische Bedeutung hat mithin nur die erste der drei Varianten.

Über diesen Ertrag zur Textkritik und Textgeschichte des kleinen Liedes hinaus hat seine koptische Übersetzung geradezu entscheidenden Wert für die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der koptischen „Theotokia". Euringer hat I S. 215—226 der Neuen Serie dieser Zeitschrift es nicht als unwahrscheinlich betrachten wollen, daß *Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddâsê Mârjâm* in dem nach seinem profanen Berufe „der Töpfer" genannten syrischen Diakon Šemʿôn von Gêšîr zu erblicken sei, als dessen Lebenszeit seine persönliche Berührung mit Jaʿqûβ von Serûγ das Ende des 5. und den Anfang des 6. Jahrhunderts erweist.[1] Der koptische Text müßte dann letzten Endes auf ein syrisches Original zurückgehen, und es ist zweifellos, daß jene Autorschaft tatsächlich von der durch Euringer herangezogenen äthiopischen Legende behauptet wird. Seine III S. 221—235 erfolgte Veröffentlichung von neun Weihnachtsliedern Šemʿôns hat jedoch mindestens eine Bestätigung der legendarischen Überlieferung nicht gebracht.[2] Der soeben ans Licht gestellte Befund bringt

[1] Vgl. Wright, *A short history of syriac literature.* London 1894 S. 78 f., Duval, *La littérature syriaque.* 3. Aufl. Paris 1907. S. 354 und meine Angaben *Festbrevier* S. 64, *Die christl. Literaturen des Orients* I S. 101.

[2] Euringer selbst betont dies a. a. O. S. 223.

vielmehr ihre bündige Widerlegung. Šemʿôn von Gêšîr war Monophysit. Die Verehrung Jaʿqûβs von Sɛrûγ für ihn beweist das, und in der jakobitischen Kirche Syriens haben sich seine „Töpferlieder" im Original einen Platz in der Liturgie erworben und bewahrt bezw. die Melodie für jüngere liturgische Gesänge geliefert. Daß in Übersetzung Dichtungen von ihm durch die monophysitische Schwesterkirche Ägyptens rezipiert worden sein sollten, wäre gewiß nichts Befremdendes. Auch das wäre mindestens denkbar, daß der koptische Text der „Theotokia" unmittelbar aus der griechischen Übersetzung eines syrischen Originals geflossen wäre, von welcher nur irgend ein Papyrusfetzen oder ein Ostrakon uns einen geringfügigen Splitter erhalten hätte. Aber das Papyrusblatt des Britischen Museums entstammt nach Ausweis des Hymnus Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ einem liturgischen Buche nicht des koptischen, sondern des orthodoxen Ritus, und im letzteren hat jedenfalls die zweite Hälfte seines V°-Textes fortgelebt. Daß aber aus den syrischen Dichtungen eines Monophysiten einige vereinzelte Verse in griechischer Übersetzung Eingang in den solcher Anleihen wahrlich nicht bedürftigen Liederschatz der griechischen Orthodoxie gefunden hätten, wird wohl niemand im Ernste glauben. Nicht als Ganzes durch Übersetzung aus dem Syrischen, sondern im Anschluß an ältere mariologische Dichtung in griechischer Sprache sind die koptischen „Theotokia" entstanden. Wie weit dieser Anschluß ging, wie weit vielmehr koptische Originaldichtung den Übersetzungen aus dem Griechischen beigemischt wurde, das wird sich allerdings wohl stets nur schätungsweise mehr vermuten, als bestimmt behaupten lassen. Vorbedingung für jeden Versuch einer Schätzung nach dieser Seite hin wäre nunmehr eine sorgfältige Vergleichung der koptischen Mariengesänge in allererster Linie mit den auf Papyrus und Ostraka erhaltenen weiteren Resten frühchristlicher griechischer Poesie zum Preise der Gottesmutter, sodann mit der schier unübersehbaren Menge der späteren Theotokien des byzantinischen Ritus, endlich sogar mit mariologischen Gesangsstücken des Abendlandes, in welches wir mit der dritten und vielleicht

interessantesten Überlieferung des Papyrustextes, derjenigen in lateinischer Sprache, uns geführt sehen.

Der Name des *Transitorium* bezeichnet in der ambrosianischen Liturgie Mailands das der *Communio* der römischen entsprechende variable Gesangsstück, das ursprünglich bestimmt war das Herzutreten der Gemeinde zum Tische des Herrn zu begleiten.[1] Ich habe auf die hervorragende Bedeutung eines einzelnen Textes dieser Gattung zuerst in einem Aufsatze über *Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypterevangeliums)*, ZNtW. XIV S. 232—247 hinzuweisen gehabt. Es ergab sich nämlich, daß in dem — übrigens am Feste *S. Marthae Virginis* am 29. Juli wiederkehrenden — Transitorium des Freitags der Osterwoche[2] mit der auch sonst mehrfach bezeugten apokryphen Benennung der Myrophoren als Maria und Martha sich eine nicht minder apokryphe Form der an sie gerichteten Engelsbotschaft verbindet. Apokryphe Züge finden sich auch sonst in ambrosianischen Transitorien. So bietet eine leichte Paraphrasierung der ersten Hälfte des Vaterunsers, die am Mittwoch der Osterwoche und am Feste Christi Himmelfahrt als Transitorium dient,[3] vor: *„nomen tuum“* ein: *„sanctum“* eingeschoben und die Messe des letzten Sonntags vor Septuagesima[4] bringt hier folgendes Agraphon: *„Convertimini, filii hominum, dum habetis tempus, dicit Dominus: et ego scribam nomina vestra in libro Patris mei, qui in caelis est.“*

Wie und woher ist derartiges zu erklären? — Bonwetsch, der nach Erscheinen meines genannten Aufsatzes die Güte hatte, mich brieflich auf das Auftreten der Myrophorennamen Maria und Martha auch im Hippolytoskommentar zum Hohenliede aufmerksam zu machen, hielt es nicht für unmöglich, daß dieselben durch Vermittelung des mit ihm

[1] Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien.* 3. Aufl. Paris 1903. S. 225 Anmk. 1.

[2] *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX. P. M. restitutum jussu SS. D. N. Leonis PP. XIII recognitum Andreae Caroli Ferrari archiepiscopi auctoritate editum. Editio Typica.* Mailand 1902. S. 433. 205.

[3] A. a. O. S. 199.

[4] A. a. O. S. 69.

wohlbekannten Ambrosius eben aus dem alten Werke des römischen Gegenbischofs in die Mailänder Liturgie gekommen seien. Allein in einem zweiten Artikel über *Hippolytos und die außerkanonische Evangelienquelle des äthiopischen Galiläa-Testaments*, a. a. O. XV S. 332—335, habe ich gezeigt, daß dieser Zusammenhang der Dinge schon deshalb ausgeschlossen ist, weil Ambrosius gerade die apokryphe Namengebung aus derjenigen des Hippolytos in seine eigene Erklärung des Hohenlieds nicht übernommen hat. Auf die wirkliche Mittelquelle zwischen Apokryphengut und den Transitorien der Mailänder Meßliturgie glaube ich vielmehr schon in dem ersten Aufsatz S. 240 Anmk. 2 beiläufig und vermutungsweise hingedeutet zu haben. Sie dürfte in frühchristlich-griechischer Kirchendichtung zu erblicken oder — genauer gesagt — die Apokryphes enthaltenden Meßgesänge Mailands dürften geradzu Übersetzungen aus dem Griechischen sein.

Daß solche unter den daneben natürlich auch mannigfaches Andere enthaltenden Transitorien des Missale Ambrosianum nicht fehlen, wird zunächst durch einen Fall erhärtet, auf den ich in einer populär gehaltenen Studie über *Griechische und syrische Weihnachtspoesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*[1] vorläufig den Finger gelegt habe. Ein in den griechischen Menäen[2] die Reihe der στιχηρὰ εἰς τοὺς αἴνους des Weihnachtsfestes eröffnendes Idiomelon des Andreas von Jerusalem, das seinerseits inhaltlich von den auf den Monzeser Ampullen kopierten Mosaikkompositionen frühchristlich-palästinensischer Kunst inspiriert ist, tritt lateinisch als ambrosianisches Transitorium am dritten und fünften Sonntag nach Epiphanie auf.[3] Ich stelle die beiden Texte nebeneinander, wobei der Einfachheit halber für den griechischen wohl auf eine Absetzung nach metrischen Stichen verzichtet werden darf, da es auf den metrischen Aufbau des Stückes als Ganzes im gegenwärtigen Zusammenhang nicht ankommt. Um so mehr

[1] In der Zeitschrift *Gottesminne* VI (1911/12) S. 261. Vgl. auch in dieser Zeitschrift Neue Serie III S. 124 Anmk. 1.

[2] Ausgabe: Μηναῖα Δεκεμβρίου. Athen 1896. S. 248.

[3] *Missale Ambrosianum* usw. S. 63. 67.

sei dagegen die wesentliche Treue der lateinischen Übersetzung der Aufmerksamkeit empfohlen:

Εὐφραίνεσθε δίκαιοι, οὐρανοὶ ἀγαλλιᾶσθε, σκιρτήσατε τὰ ὄρη Χριστοῦ γεννηθέντος. Παρθένος καθέζεται, τὰ Χερουβὶμ μιμουμένη, βαστάζουσα ἐν κόλποις θεὸν Λόγον σαρκωθέντα. Ποιμένες τὸν τεχθέντα δοξάζουσι· μάγοι τῷ Δεσπότῃ δῶρα προσφέρουσιν· ἄγγελοι ἀνυμνοῦντες λέγουσιν· Ἀκατάληπτε κύριε, δόξα σοι.	*Laetamini iusti, caeli exultate, iucundate montes Christo genito. Virgo sedebat, Cherubim imitans, in gremio portans Dei Verbum incarnatum: pastores stellam mirantur, Magi Domino munera offerunt, Angeli Salvatorem adorantes clamant: Incomprehensibilis Domine, gloria tibi.*

Man wird das neben den folgenden Praesentia doppelt störende *sedebat* gegenüber dem in einer poetischen Bildbeschreibung, um die es sich im Grunde ja handelt, ohnehin allein sachgemäßen καθέζεται und das abendländischer Ausdrucksweise entsprechende *Dei verbum* gegenüber dem morgenländischer durchaus geläufigeren θεὸν Λόγον als Freiheiten des Übersetzers, wo nicht als Entstellungen der lateinischen Textesüberlieferung preisgeben. Es bleiben dann als Varianten des vom Übersetzer gelesenen gegenüber dem überlieferten griechischen Texte die beiden: τὸν τεχθέντα δοξάζουσι] τὸν ἀστέρα θαυμάζουσι und ἀνυμνοῦντες λέγουσιν] τὸν σωτῆρα προσκυνοῦντες κράζουσιν. Bei der ersteren steht metrisch streng Gleichwertiges sich gegenüber. Bei der zweiten ergibt der im Lateinischen wiedergegebene Text eine Verdoppelung der im überlieferten griechischen nur einmal stehenden Silbengruppe ⏑⏑–⏑. Eine Beurteilung wird von der ersten auszugehen haben. Hier drängt sich ein Vergleich mit den Monzeser Ampullen förmlich auf. Die in frontaler Majestät thronende jungfräuliche Mutter, das auf ihrem Schoße sitzende göttliche Kind, die Hirten, die Gaben bringenden Magier, die in der Höhe schwebenden Engel, alles was sie mit dreifacher leichter Variation eines einzigen Kompositionsschemas in ihrem monumentalsten Geist atmenden Weihnachtsbilde bieten, erwähnt auch das Wort des Dichters, — alles bis auf den riesengroß über Mutter und Kind stehenden Stern, wenn wir

dem überlieferten Text zu vertrauen hätten. Auch diesen läßt dagegen die Variante des Mailänder Transitoriums zur Geltung kommen, wobei sie in ganz besonders beachtenswerter Weise mit einem feinen Einzelzug der monumentalen Überlieferung zusammengeht. In keiner seiner drei Variationen deutet das Bildschema der Ampullen eine unmittelbare Beziehung der Hirtengruppe zum Christkinde selbst an, wie sie den Worten: τὸν τεχθέντα δοξάζουσι entsprechen würde. Immer ist es — mehr oder weniger unzweideutig — in erster Linie der Stern, der die Aufmerksamkeit der Hirten fesselt. Man beachte unter diesem Gesichtspunkte beispielshalber die Darstellung derjenigen Ampulle, auf welcher Kehrer *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst* (Leipzig 1909) II S. 48 die Replik speziell des Mosaiks in der Apsis der Geburtsgrotte zu Bethlehem erkennen möchte.[1] Der erste zum Sterne empordeutende und gleichzeitig, sie auf ihn aufmerksam zu machen, sich zu seinen Genossen umwendende, der zweite mit einer großen Geste des Staunens beide Arme ausbreitende und fast zurücktaumelnde Hirte, — sie könnten keine treffendere Deutung finden als durch die Worte: τὸν ἀστέρα θαυμάζουσι. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß an ihnen der ambrosianische Meßgesang das Ursprüngliche widergibt. Auch wie es zu dem sekundären: τὸν τεχθέντα δοξάζουσι kommen konnte, ja fast kommen mußte, ist unschwer abzusehen. Der unter unmittelbarem Eindruck ihn umgebender bildlicher Darstellungen schaffende hierosolymitanische Dichter hatte von dem Staunen der Hirten über den Stern gesprochen, das er in ihnen tatsächlich zum Ausdruck gebracht fand. Ferne von dem palästinensischen Mutterboden des Idiomelons, wo man jene Darstellungen nicht vor Augen hatte, stieß eine hausbacken nüchterne Bibelfestigkeit sich an der unleugbaren Tatsache, daß der Stern gar nichts mit den Hirten von Lk. 2, 8—2, sondern nur etwas mit den Magiern von Mt. 2, 1—12 zu tun habe, und versetzte deshalb die anstößige, aber so ungemein bezeichnende Wendung durch eine

[1] A. a. O. S. 49 Abb. 33. (Photographie: P. Tremolada).

ebenso farblose als mit dem Bibelwort vereinbarliche. Hat nun aber die lateinische Übersetzung der griechischen Liedstrophe an der einen Stelle unstreitig ihren ursprünglicheren Wortlaut wiedergegeben, so wird ohne weiteres ebenso auch an der anderen zu urteilen sein. Übrigens fallen auch an ihr zugunsten der Variante: τὸν σωτῆρα προσκυνοῦντες κράζουσιν innere Gründe, wenn auch vielleicht nicht so schlechthin durchschlagend, ins Gewicht. Einmal scheint bei der starken Strenge des symmetrischen Aufbaues der einzelnen Glieder das τὸν ἀστέρα des Hirten- und das τῷ Δεσπότῃ des Magiersatzes eine Objektsangabe auch für die, wie nun immer verbal ausgedrückte, Tätigkeit der Engel zu erfordern. Sodann wird diese Tätigkeit durch προσκυνοῦντες κράζουσιν wiederum ungleich charakteristischer bezeichnet als durch das überlieferte: ἀνυμνοῦντες λέγουσιν, besonders wenn man auch hier die entsprechende bildliche Darstellung speziell etwa derjenigen Ampulle zum Vergleiche heranzieht, für welche Kehrer „ein weiter nicht genanntes Innenmosaik der Basilika von Bethlehem als Prototyp" ansetzt.[1] Die beiden Engel, die hier, mit horizontaler Ausstreckung des ganzen Körpers flach schwebend, von unten her den Wunderstern leicht stützen, scheinen in der Tat vor dem in seinem himmlischen Zeichen versinnbildeten Weltheiland in Proskynese niedergeworfen. Dem gegenüber bedeutet der im überlieferten griechischen Texte anzunehmende einmalige Ausfall eines von Hause aus doppelt vorhanden gewesenen metrischen Wertes keine Beschädigung des metrischen Schemas, die von vornherein als unglaubhaft gelten dürfte.

Ich habe das alles mit so breiter Ausführlichkeit erörtert, weil der sich ergebende hohe textkritische Wert der lateinischen Übersetzung im Auge behalten sein will, wenn wir uns nunmehr derjenigen des Theotokions Χαῖρε θεοτόκε, ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων zuwenden. Sie bildet das Transitorium der dritten Weihnachtsmesse[2] und lautet: „*Gaude et laetare, exultatio Angelorum: gaude Domini virgo, Prophetarum gaudium:*

[1] A. a. O. S. 48 Abb. 31 (Ebenso).
[2] *Missale Ambrosianum* S. 27.

gaudeas, Benedicta, Dominus tecum est. Gaude, quae per Angelum gaudium mundi suscepisti: gaude, quae genuisti Factorem et Dominum: gaudeas, quia digna es esse Mater Christi." Auch hier wird man sofort den Eindruck einer nicht zuletzt in der Wortstellung sich geltend machenden starken Wörtlichkeit gewinnen. Auch hier macht es für die Güte des ihr zugrunde liegenden Textes den denkbar besten Eindruck, daß die lateinische Übersetzung in der Ablehnung eines σου hinter τὸν ποιητήν mit den beiden älteren östlichen Zeugen und für γενέσθαι gegen das καλεῖσθαι der hier allein stehenden koptischen „Theotokia" wiederum mit der Mehrheit der Zeugen, dem Papyrus und der Textesüberlieferung der byzantinischen Liturgie zusammengeht. Eine um so sorgfältigere Prüfung bedürfen die auffallend zahlreichen Sonderlesarten, welche das Mailänder Transitorium vertritt oder zu vertreten scheint: 1. θεοτόκε] *et laetare;* 2. θεοτόκε] *Domini virgo,* τὸ κήρυγμα] *gaudium*; 3. Χαῖρε] *gaudeas*; 6. Χαῖρε ἡ ἀξιωθεῖσα] *gaudeas, quia digna es.*

Ich habe fürs erste auf eine Rückübersetzung der Varianten ins Griechische verzichtet, weil es nicht durchweg evident ist, was jeweils dem Lateinischen zugrunde liegt. In V. 2 wird das *Domini virgo* (= Gottgeweihte Jungfrau) nur eine notgedrungen freie, aber durchaus sinngemäße Wiedergabe von ἡ σεμνή sein,[1] die lateinische Überlieferung also mit

[1] Über die synonymen Ausdrücke *virgo Dei, ancilla Dei, virgo Christi* usw. Material bei Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche.* Freiburg i. B. 1892, H. Koch *Virgines Christi* (T. u. U. N. Folge Bd. I) Leipzig 1907, E. Diehl, *Lateinische christliche Inschriften* (= Lietzmanns *Kleine Texte.* 26—28) S. 17f., C. M. Kaufmann, *Handbuch d. altchristl. Epigraphik.* Freiburg i. B. 1917 S. 282—289. Eine Untersuchung über den Gebrauch von σεμνός, σεμνότης usw. im technischen Sinne geschlechtlicher Enthaltsamkeit wäre höchst empfehlenswert. Ich verweise vorerst z. B. auf die Grabinschrift der christlichen Philosophin Attia aus Isnik (Athen, Mitteilungen 1911 S. 103; Kaufmann, a. a. O. S. 289), wo οὔνομα σεμνώσασα θεῷ = παρθενίην δῶσασα ist, und auf den Wortgebrauch von σεμνὸς γάμος = „geistliche Ehe", der sich in der Liturgie beobachten läßt, so sicher Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 46 Z. 8 f. (in einem Litaneitext der Jakobusliturgie) und sehr wahrscheinlich auch Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio.* Frankfurter Neudruck I S. 99 (Ägyptische Gregorios-Liturgie). Ich werde über diese und ähnliche Stellen im Anschluß an

der koptischen zusammengehen, eine Sachlage, die wohl die Ursprünglichkeit der Lesart gegenüber dem aus V. 1 eingedrungenen θεοτόκε zuverlässig verbürgt. Liegen nun etwa auch in einzelnen anderen Fällen Übersetzungsfreiheiten vor? — Ich glaube die Frage mit aller Bestimmtheit verneinen zu dürfen. Daß der Übersetzer, auch wenn er sonst noch so wortgetreu zu arbeiten gewohnt war, den Begriff, welchen er aus einem einzelnen schwer wiederzugebenden Worte herausfühlte, sachgemäß umschrieb, ist verständlich. Aber niemand vermag abzusehen, warum er ein sechsmal von ihm gelesenes Χαῖρε viermal durch den Imperativ und zweimal durch den Konjunktiv wiedergegeben, an Stelle eines Partizips mit Artikel zweimal einen Relativsatz, dagegen das dritte Mal einen Kausalsatz mit *quia* gebraucht haben sollte. Am Anfang von V. 3 und 6 hat er mithin gewiß wirklich: Χαίροις bezw. Χαίροις, ὅτι ἠξιώθης gelesen, und alles spricht dafür, daß auch diese Lesarten die ursprünglichen waren. Unverkennbar baut sich das kleine Marienlied aus zwei Hälften von je drei Versen auf, ein Aufbau, der denn auch die Verselbständigung der zweiten Hälfte im byzantinischen Ritus erleichterte. Der Hervorhebung dieser Gliederung zu dienen, war aber eine gleichmäßige Verwendung von Χαίροις statt des gewöhnlichen Χαῖρε im Anfang der Schlußverse der beiden Hälften höchst geeignet. Wenn sodann an das Χαῖρε als Anrede in den VV. 1 f. ein Substantiv mit abhängigem Genetiv, in den VV. 4 f. ein Partizip mit Artikel sich anschließt und V. 3 eine von derjenigen der beiden vorangehenden Verse

---

Reitzensteins wertvolles Buch *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916 näher zu handeln haben. (Hier über „geistliche Ehe“ S. 32 f., 41, besonders S. 33 Anm. 2). Eine adjektivische Bezeichnung der Jungfräulichkeit Marias mittelst eines anderen Wortes bietet die hexametrische Widmungsinschrift des Fußbodenmosaiks der Theotokos-Kirche in Madeba (De Rossi, *Bull. d'arch. crist.* 1892 S. 25): ΠΑΡΘΕΝΙΚΗΝ ΜΑΡΙΗΝ ΘΕΟΜΗΤΟΡΑ usw. Wie geläufig späterer frühchristlicher Zeit im Abendlande die Auffassung Marias als einer gottgeweihten Jungfrau war, beleuchtet die bekannte Beischrift: MARIA VIRGO MINISTER DE TEMPULO GEROSALE auf einer Grabplatte aus St. Maximin in Taracon (Le Blant, *Les Sarcoph. chrét. de la Gaule* S. 148; *Recueil des inscriptions chrét. de la Gaule* II S. 279; Garrucci Tav. 482).

abweichende grammatische Struktur zeigt, so ist es sehr glaubhaft, daß das Gleiche ursprünglich auch V. 6 den VV. 4 f. gegenüber tat. Metrisch ist ein ὅτι ἠξιώθης in V. 6 dem κεχαριτωμένη von V. 3 ebenso streng gleichwertig wie das griechisch überlieferte ἡ ἀξιωθεῖσα. In jedem Falle aber ist nach allgemeinen textkritischer Regeln nichts annehmbarer, als daß ein nur zweimal am Versanfang stehender Optativ Χαίροις sich in den Imperativ Χαῖρε der vier anderen Versanfänge, der Kausalsatz mit ὅτι sich in ein Partizip mit Artikel verwandelte, wie es in den zwei vorangehenden Versen stand, während die umgekehrte Entwicklung schlechterdings unbegreiflich bleiben müßte.

Es erübrigt eine Bewertung der beiden einschneidensten Abweichungen der lateinischen von aller sonstigen Überlieferung. Sie sind dem Verdacht auf bloßer Übersetzerfreiheit zu beruhen, von vornherein durch ihre Stärke entrückt. In V. 1 dürfte dem *et laetare* ein mit θεοτόκε metrisch gleichwertiges: καὶ εὐφραίνου zugrunde liegen, da ein an und für sich ebensowohl denkbares καὶ ἀγάλλου neben *exultatio* für ἀγαλλίαμα gewiß mit *et exulta* übersetzt sein würde. Welche der beiden Lesarten hier als die ursprüngliche zu gelten habe, wird darnach zu entscheiden sein, ob im übrigen auch für diesen Text die lateinische Übersetzung sich restlos als der beste Zeuge erweist. Das ist aber tatsächlich der Fall. In V. 2 erweckt das τὸ κήρυγμα des Papyrus und der koptischen „Theotokia“ von vornherein Bedenken. Neben dem artikellosen: ἀγαλλίαμα würde man auch da ein Substantiv ohne Artikel erwarten. Sodann ist in den VV. 1 und 3 f. eine Art Wortspiel mit der Grundbedeutung des Verbums χαίρειν nicht zu verkennen. Mit ἀγαλλίαμα, dem Stamme von κεχαριτωμένη und τὴν χαρὰν wird immer wieder auf diese angespielt. Nur in V. 2 vermißt man eine Anspielung gleicher Art. Das lateinische *gaudium* setzt nun auch hier eine solche voraus, und zwar läßt es am ehesten geradezu an ein Wort vom Stamme χαρ- denken. Noch einen Schritt weiter dürfte das von Schermann beigezogene Ostrakon führen. Es bietet unstreitig einen völlig verwilderten Text, aber man kann doch noch deutlich er-

kennen, wie derselbe zustande kam. Ein von Hause aus wohl als Dativ des Grundes von Χαῖρε abhängig gedachtes τῷ κηρύγματι hat das κεκηρυγμένη zu Anfang von V. 3 nach sich gezogen, und das dadurch verdrängte κεχαριτωμένη ist in die vordere Hälfte von V. 2 abgewandert. Die naturgemäß sehr alte Variante, welche den Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung bildet, bezeichnet nun aber dem Nominativ τὸ κήρυγμα gegenüber eine Erweiterung des metrischen Schemas um eine erste unbetonte Silbe. Was wir als Vorlage des lateinischen *gaudium* zu unterstellen haben, wäre demnach ein ohne Artikel den metrischen Wert ◡◡—◡◡ ergebendes Substantiv, womöglich des Stammes χαρ-, und ein solches ist, wenn ich nicht irre, nur περιχάρεια.

Ein kritischer Text des Theotokions mit Apparat wäre mithin in folgender Weise zu konstituieren:

Χαῖρε καὶ εὐφραίνου, ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων.
Χαῖρε ἡ σεμνή, τῶν προφητῶν περιχάρεια.
Χαίροις κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετά σου.
Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν τοῦ κόσμου δεξαμένη.
Χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητὴν καὶ κύριον.
Χαίροις, ὅτι ἠξιώθης γενέσθαι μήτηρ τοῦ Χριστοῦ.

P = Papyrustext. O = Text des Ostrakons. K = Text der koptischen „Theotokia". G = Text der späteren griechischen Liturgie.

1. καὶ εὐφραίνου] θεοτόκε KPO. — 2. ἡ σεμνή] κεχαριτωμένη O, θεοτόκε P. περιχάρεια] τῷ κηρύγματι O, τὸ κήρυγμα KP. — 3. Χαίροις] < O, Χαῖρε KP. κεχαριτωμένη] κεκηρυγμένη O. — 5. τὸν ποιητὴν] + σου G. — 6. Χαίροις, ὅτι ἠξιώθης] Χαῖρε ἡ ἀξιωθεῖσα KPG. γενέσθαι] καλεῖσθαι K. τοῦ] < G. Χριστοῦ] θεοῦ G.

Abgesehen von dem verwilderten, wenn auch verhältnismäßig altertümlichen Texte des Ostrakons und der koptischen Sonderlesart καλεῖσθαι läßt der Apparat deutlich eine geradlinige textliche Entwicklung erkennen, die sich der Reihe nach über K und P nach G hin vollzieht. Sie kommt am klarsten an einem Punkte zum Ausdruck, der für eine Altersbestimmung des Theotokions in seiner Urgestalt maßgeblich ist: bezüglich des Gebrauchs des θεοτόκος-Titels. Das erste θεοτόκε haben übereinstimmend K und P; das zweite hat erst P, noch nicht K; μήτηρ θεοῦ statt μήτηρ τοῦ Χριστοῦ bietet

erst G im Gegensatze zu den wieder vereint gehenden älteren Zeugen KP. Es bekundet sich ein fortschreitendes Erstarken der Betonung des Gottesmuttertums. Der von dem ambrosianischen Transitorium wiedergegebenen Urgestalt des Textes ist bezeichnender Weise zwar nach Ausweis des τὸν ποιητὴν καὶ κύριον nicht die Sache, wohl aber ihr Name noch vollständig fremd. Sie ist — das kann mit Bestimmtheit ausgesprochen werden — noch vorephesinisch, während K eine vor der endgültigen Verselbständigung der monophysitischen Landeskirche Ägyptens und P eine nach dieser im Schoße der Orthodoxie erreichte Stufe der textlichen Entwicklung vertritt. Über das Alter von G könnte nur eine Nachprüfung älterer byzantinischer liturgischer Hss. vielleicht einiges Licht verbreiten.

Ich könnte hier abbrechen. Der Nachweis, daß wir in der schier uferlosen Masse monostrophischer Poesie des byzantinischen Ritus, in den koptischen „Theotokia" und im Meßbuche Mailands mit einem gelegentlichen Erbe griechischer Kirchendichtung noch des 4. oder beginnenden 5. Jahrhunderts zu rechnen haben, und der Einblick, der sich an diesem einen Beispiele in die Textgeschichte so uralter Stücke gewinnen ließ, wären bedeutsam genug. Ich möchte indessen noch einen Augenblick bei dem interessanten Problem des speziellen Zusammenhangs ambrosianischer Transitorien mit älterer liturgischer Poesie in griechischer Sprache verweilen.

Schon das Weihnachts-Transitorium würde, wenn nicht zufällig das Londoner Papyrusblatt hinzukäme in lateinischer Übersetzung ein im Original nur teilweise erhalten gebliebenes Liedchen bieten. Wirklich besteht diese Sachlage in einem Falle, auf welchen ich in einem Aufsatz über *Das frühchristliche Kommunionlied des antiochenischen Patriarchats*[1] bereits hingewiesen habe. Unter den an gewöhnlichen Sonntagen in zyklischer Folge sich ablösenden Transitorien lautet eines[2]: *„Corpus Christi accepimus et Sanguinem eius potavimus: ab omni malo non timebimus, quia Dominus nobiscum est."* Unter

[1] *Gottesminne* VII (1912/13) S. 1f.
[2] *Missale Ambrosianum* S. 257.

der Überschrift *ad communicare* steht dieser Text als vierzeilige Strophe geschrieben auch in dem altirischen Antiphonar von Bangor[1] mit den beiden Varianten: *Christi] Domini* und *potavimus] potati sumus.* Nur die erste Hälfte des offenbar gleichfalls vierzeiligen griechischen Originals hat sich dadurch erhalten, daß die beiden Verse:

Τῆς σαρκός σου, Χριστέ, μετελάβομεν
καὶ τοῦ αἵματος σοῦ ἠξιώθημεν

sich an die Spitze eines der von Maas edierten gleichzeiligen Abendhymnen verirrten[2]. Von den beiden Varianten des Antiphonars von Bangor ist die erste angesichts dieses Textes zweifellos abzulehnen. Die zweite scheint einen wertvollen Fingerzeig für die Rekonstruktion des allerdings merklich abweichenden zu bieten, der hier der lateinischen Übersetzung zugrunde gelegen haben dürfte. Er kann mit Rücksicht auf das Metrum kaum anders gelautet haben als:

Τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ μετελάβομεν
καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐποτίσθημεν
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — —

Die Annahme, daß unter den ambrosianischen Transitorien sich auch Übersetzungen griechischer Texte finden, die im Original überhaupt nicht erhalten oder vorläufig noch nicht nachzuweisen sind, ist nun gewiß keine gewagte mehr. Eine Reihe einschlägiger Stücke macht aus verschiedenen Gründen den Eindruck hierher zu gehören. Ein weiterer mariologischer Gesang, der am ersten Sonntag nach Epiphanie, an Mariä Himmelfahrt und der Vigil von Mariä Geburt[3] das Transitorium bildet, hebt mit den Worten an: „*Magnificamus te, Dei Genitrix*, — — —“, der wörtlichen Übersetzung eines als Anfang griechischer Theotokien mehrfach vorkommenden:

[1] Migne PL. LXXII S. 587; Maas *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* S. 6 Anmk. zu Nr. 4.

[2] Nr. 4 der Sammlung: BZ. XVIII S. 314; *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* S. 6.

[3] *Missale Ambrosianum* S. 57. 452. 465.

Σὲ μεγαλύνομεν, Θεοτόκε — — —[1]. Das Transitorium des Gründonnerstags ist identisch mit dem zweiten Responsorium der I. Nokturn seiner römischen Mette, das ich im *Katholik*, Jahrgang 1913, S. 216 als vermutlich zu einer Gruppe von *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum* gehörig erwiesen habe. Von besonderem Interesse ist weiterhin ein Transitorium, welches der Allerheiligentag mit den Festen *SS. Babylae et trium parvulorum MM.* und *SS. Machabaeorum MM. et S. Eusebii Epis. et Conf.* am 24. Januar bezw. 1. August gemein hat[2]: „*Multitudo Sanctorum simul et Confessorum, Domine, laudes tibi referunt, quia misisti Spiritum sanctum tuum ad consecrandum nobis Corpus et Sanguinem Domini.*" Die Anfangsworte erinnern hier an diejenigen eines alten griechischen Meßgesanges Ägyptens, den das Fragment eines griechisch-koptischen Hymnendirektoriums in der Rylands Library zu Manchester[3] verzeichnet: Τῶν μαρτύρων ὁ χορὸς καὶ τῆς παρθένου (lies: τῶν παρθένων) τὸ πλῆθος — — —. Die Bezugnahme auf eine Konsekration durch den — in der Epiklese herabgerufenen — Heiligen Geist schließt gegenüber der nachdrücklichen Betonung der konsekratorischen Kraft der Herrenworte gerade durch Ambrosius[4] eine Bodenständigkeit des Stückes in Mailand unbedingt aus und weist vielmehr unzweideutig nach dem Orient. Nun ist weiterhin die Allerheiligenfeier des 1. November nachweislich im ambrosianischen Ritus eine verhältnismäßig junge Erscheinung. Noch das Mailänder Kalendarium des 11. Jahrhunderts[5] verzeichnet zum Tage an erster

[1] So z. B. in den oben S. 37f. berührten Theotokien zum Gesang nach dem Apolytikion des Tagesheiligen ἦχ. β' zum Θεὸς κύριος am Dienstag und zum Ende der Matutin am Dienstag und Mittwoch, ἦχ. δ' zum Ende der Matutin an denselben Tagen: Ὡρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876. S. 242, 245.

[2] *Missale Ambrosianum* S. 336. 430.

[3] *Cod. Ryland copt.* 53: Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands library.* Manchester 1909 S. 11, darnach Schermann a. a. O. S. 225.

[4] *De mysteriis* IX 50, 52 54; *de bened. Patr.* IX 38; *in Psalm. XXXVIII 25.*

[5] Magistretti, *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae in duas partes distinctum.* I. Mailand 1905 S. 194.

Stelle die *Depo<sitio> Sci. Magni Epi.* und erst an zweiter die *Festivitas omnium Scorum.* Unser Transitorium hat seine ursprüngliche Stelle im ambrosianischen Meßbuch also nur am 24. Januar und 1. August. Am letzteren Tage ist aber wieder, wie ihre Vorstellung vor Eusebius dartut, die Feier der makkabäischen Brüder das Maßgebliche, und sie ist gleich derjenigen des Babylas in Antiocheia bodenständig, wo zu Anfang des 6. Jahrhunderts Severus das Fest des letzteren im Gegensatze zu späterem antiochenischem Brauche an dem in Mailand festgehaltenen Datum feierte[1]. Daß der merkwürdige Text sich gleichmäßig in den Meßformularen zweier — und zwar der zwei einzigen — Heiligenfeste findet, die Mailand von Antiocheia übernommen hat, kann natürlich kein Zufall sein. Wir dürfen in ihm mit Bestimmtheit die Übersetzung eines altantiochenischen Kommunionliedes für die Eucharistiefeier von Heiligenfesten erblicken.

Προσφορικά (ܦܪ̈ܘܣܦܘܪܝܩܐ) hießen nach Ausweis der syrischen Übersetzung des Kirchengesangbuches des Severus[2] die teils vor, teils während, teils nach dem Kommunionempfang der Gemeinde gesungenen variabeln Liedstrophen dieser Art in Antiocheia, dessen Liturgie frühzeitig von ihnen einen großen Reichtum besaß, und gerade zwischen den „Προσφορικά- oder Opfer-Antiphonen“ des monophysitischen Liederbuches und ambrosianischen Transitorien bestehen mehrfach Beziehungen, die gleichfalls auf antiochenische Herkunft verlorener griechischer Originale hindeuten, welche in letzteren in lateinischer Übersetzung fortleben. Es kann geradezu als ein Lieblingsgedanke der graeco-syrischen Texte bezeichnet werden, daß Engel unsichtbar den Altar umstehen, auf welchem die eucharistischen Elemente zum Genusse einladen: ܟܪ̈ܘܒܐ ܘܣܪ̈ܦܐ ܟܕ ܩܝܡܝܢ ܡܣܩܝܢ ܬܫܒܘܚܬܐ („Cherubim und Seraphim, indem sie dastehen, lassen Lobpreis aufsteigen“).

[1] Vgl. in meinen Ausführungen über *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* RQs. XI S. 56, XIII S. 318. Über die altantiochenische Feier der makkabäischen Brüder, um deren in Antiocheia verehrtes Grab schon das Martyrologium von Nikomedeia weiß, ebenda XIII S. 316.

[2] *Ed.* E. W. Brooks S. 262, 269 (PO. VII S. 674, 681).

ܣܘܓܐܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ ܩܐܡ („die Menge der Engel steht“), ܡܠܐ ܗܘ ܓܝܪ ܐܬܪܐ ܗܢܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ („denn voll ist dieser Ort von Engeln“). So lesen wir[1], und von dem ܟܢܘܫܝܐ ܪܘܚܢܝܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ (der „geistigen Versammlung der Engel“), die den ܦܬܘܪܐ ܩܕܝܫ ܟܠ („allheiligen Tisch“) umgibt[2]. Den nämlichen Gedanken bringt eines der Sonntags-Transitorien zum Ausdruck[3]: „*Stant Angeli ad latus Altaris* — — —.“ Ein anderes[4] verbindet mit ihm die in seiner wiederholten Bezeichnung als ܪܒ ܟܗܢܐ („Hoherpriester“) gleichfalls im Severianischen Gesangbuch[5] anklingende Vorstellung, daß zwischen den himmlischen Geistern Christus selbst als ewiger Priester am Altare stehe, Brot und Kelch des Lebens zu spenden: „*Angeli circumdederunt Altare, et Christus administrat Panem sanctorum et Calicem vitae in remissionem peccatorum.*“ Wie das Weihnachts-Idiomelon Εὐφραίνεσθε δίκαιοι dürfte auch das hier wiedergegebene griechische Liedwort in engster Beziehung zu einem bestimmten Kompositionsschema bildlicher Kunst gestanden haben. Man könnte keine passendere Unterschrift unter die in der späteren byzantinischen Ikonographie den Namen der θεία λειτουργία führende Darstellung setzen, die den Herrn von diakonierenden Engeln umgeben bei der eucharistischen Feier an einem Ciboriumsaltare zeigt[6]. In der Tat wurzelt denn auch diese Darstellung in Syrien. Bereits das Rabbûlâ-Evangeliar zeigt ja statt eines historisch-realistischen Abendmahlsbildes eine liturgisch empfundene μετάδοσις-Szene, während der Codex Rossanensis noch beide Bildtypen nebeneinander bietet. Wenn auch natürlich noch nicht das spätbyzantinische Darstellungsschema, wie es im Malerbuche vom Athos vorgesehen wird, die liturgische Dichtung inspiriert

[1] Nr. 222 (a. a. O. S. 266 f. = PO. VII S. 678 f.); Nr. 226 (S. 269 = PO. VII S. 681); Nr. 230 (S. 273 = PO. VII S. 685). Ich zitiere natürlich nur jeweils diejenigen Elemente des syrischen Textes, die nach Ausweis der ihm von Ja'qûβ gegebenen graphischen Anordnung eine Entsprechung im griechischen Original hatten.

[2] Nr. 223 (S. 267 = PO. VII 679).

[3] *Missale Ambrosianum* S. 255. 279.

[4] Ebenda S. 218. 249. 273.

[5] Nr. 230 und 232 (S. 273, 275 = PO. VII S. 685, 687).

[6] Vgl. Malerbuch vom Athos *ed.* Konstantinides. Athen 1885 S. 156.

hat, so könnten dieses sehr wohl frühchristlich-syrische Kompositionen von der Art der μετάδοσις-Mosaiken des Domes von Serres und der Sophienkathedrale zu Kiew getan haben, in denen bereits, wie in der letzteren und auf dem Antependium von Castell' Arquato Engeldiakone der Szene der Apostelkommunion eingefügt waren[1].

Besondere Beachtung erheischt in diesem Zusammenhange das Transitorium des Ostersonntags[2]: „*Venite, populi: sacrum immortale mysterium illibatum agendum cum timore et fide. Accedamus manibus mundis, poenitentiae munus communicemus: quoniam Agnus Dei propter nos Patri sacrificium propositus est. Ipsum solum adoremus, ipsum glorificemus, cum Angelis clamantes: Hallelujah, hallelujah.*“ Eine organische Verbindung des außerhalb der Septugesimalzeit regelmäßig die Transitorien abschließenden Alleluia-Rufes mit dem vorangehenden Texte, wie sie hier erzielt wird, ist in den Liedern des Severianischen Gesangbuches mehrfach zu beobachten. Einmal[3] wird dabei jener Ruf auch ganz wie hier als derjenige der himmlischen Heerscharen eingeführt, in den einzustimmen die Gemeinde aufgefordert wird: ܥܡ ܟܪ̈ܘܒܐ ܘܣܪ̈ܦܐ ܢܫܒܚ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܙܟܘܬܐ ܟܕ ܐܡܪܝܢ. („laßt mit Cherubim und Seraphim uns singen den Lobgesang des Sieges, indem wir sprechen“). In anderen Fällen[4] wird er nur der Gemeinde bezw. den Cherubim und Seraphim in den Mund gelegt, während ein drittes Mal[5] statt dieser die Heiligen, an deren Fest der betreffende Text zu dienen bestimmt ist, es sind, mit denen die Andächtigen auf Erden das Alleluia anstimmen

[1] Über dieses letztere und den ganzen einschlägigen Denkmälerkreis habe ich mich RQs. XIX S. 206 f. in Ausführungen *Zur ersten Ausstellung für italo-byzantinische Kunst in Grottaferrata* kurz geäußert. Vgl. auch Muñoz *L'Art byzantin à l'Exposition de Grottaferrata* Rom 1906. S. 130 ff. (mit Abb.), Diehl, *Manuel d'art Byzantin* S. 801 f. (ebenso nach Muñoz) bezw. (unter Ausschluß des Antependiums von Castell' Arquato) Dalton, *Byzantine art and archaeology.* Oxford 1911 S. 666 f. Stoffe mit entsprechenden Darstellungen auf dem Athos und in Ochrida registriert Diehl a. a. O. S. 802.

[2] *Missale Ambrosianum* S. 189. [3] Nr. 224 (S. 268 = PO. VII S. 680).

[4] Ersteres in Nr. 223 und 232 (S. 267, 275 = PO. VII S. 679, 687), letzteres in Nr. 226 (S. 269 = PO. VII S. 681).

[5] Nr. 231 (S. 274 = PO. VII 686).

sollen. Nicht minder eng berührt es sich mit dem Eingang des Oster-Transitoriums, wenn das erste der vier Stücke anhebt: ܢܬܚܦܛ ܡܗܝܡܢܐ („Laßt uns eilen, Gläubige") oder in dem dritten es heißt: ܬܘ ܡܗܝܡܢܐ ܢܬܩܪܒ („Kommet, Gläubige, laßt uns nahen.") Zweimal[1] reden die antiochenischen Kommuniongesänge des beginnenden 6. Jahrhunderts in wörtlicher Übereinstimmung mit dem ambrosianischen von einem Empfangen der heiligen Geheimnisse ܒܕܚܠܬܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ („mit Furcht und Glaube"). Vom ܐܡܪܗ ܕܐܠܗܐ („Lamm Gottes") auf dem Altare reden auch sie[2], und immer wieder tritt in ihnen im Übersetzungskleide des syrischen ܣܝܡ der dem Sprachgebrauche von Epiklese- und Προσκομιδή-Gebeten entstammende Terminus προκεῖσθαι auf, der dem lateinischen *propositus est* zugrunde liegt[3]. Daneben lassen sich Anklänge an das Mailänder Gesangsstück auch auf ägyptischem Boden beobachten. Zu dem Δεῦτε, λαοί, womit seine griechische Vorlage begonnen haben dürfte, kann aus einem Kommunionlied, das ein fragmentarisches griechisch-koptisches Hymnendirektorium des Britischen Museums[4] erhalten hat, die Wendung: δεῦτε μεταλάβομεν (lies: μεταλάβωμεν) verglichen werden. Mit seinem Schlusse berührt sich aufs nächste derjenige eines für den Karfreitag bestimmten Gesangs nach der Kommunion auf einem Berliner Papyrus[5]: σὺν ἀγγέλοις εἴπωμεν τὸν ὕμνον τὸν ἐπινίκιον· ἀλληλούια. Und auch dieser redet mit einer an das *propositus est* erinnernden Ausdrucksweise von dem Kommunizieren ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν.

Der Charakter einer Übersetzung aus dem Griechischen

[1] Nr. 226 und 232 (S. 268 f., 275 = PO. VII S. 680 f., 687).

[2] Nr. 232 (S. 275 = PO. VII S. 687). Hart daneben auch hier eine Erwähnung des ewigen „Vaters" (ܘܡܠܬܗ ܕܐܒܐ „und das Wort des Vaters").

[3] So in den Nrn. 221, 225, 227, 230, 233 (S. 266, 268, 270, 273, 275 = PO. VII 678, 680, 682, 685, 687). Dazu vgl. das ἐπὶ τὰ προκείμενα (ἅγια) δῶρα ταῦτα in der Epiklese der Jakobos-, Basileios- und Chrysostomosliturgie (Brightman, S. 54 Z. 3, 329 17 f., 30 f.) und Ähnliches.

[4] *Brit. Mus. or. 3580 A ([15] = copt. 158):* Crum, *Catalogue of the Coptic Mss. in the British Museum.* London 1905 S. 46 f. Darnach Schermann S. 229 (Zitat der Textstelle: Anmk. 2).

[5] Nr. 7561: Schmidt-Schubart, *Altchristliche Texte.* Berlin 1910 S. 121. Vgl. Schermann a. a. O. S. 226 ff.

wird endlich auf Grund des Kirchengesangbuches des Severus von Antiocheia auch noch für das folgende Transitorium des Sonntags Quinquagesima[1] mindestens von seinem zweiten Satze an wahrscheinlich: „*Venite convertimini ad me dicit Dominus. Venite flentes fundamus lacrymas ad Deum: quia nos neglexImus, et propter nos terra patitur: nos iniquitatem fecimus, et propter nos fundamenta commota sunt. Festinemus anteire ante iram Dei, flentes et dicentes: Qui tollis peccata mundi, miserere nobis.*“ Unverkennbar handelt es sich hier ursprünglich um einen für eine liturgische Feier anläßlich einer einzelnen Erdbebenkatastrophe bestimmten Gesang. Solcher Gesänge enthält das graeco-syrische Liturgiedenkmal eine ganze stattliche Reihe[2], und wiederum fehlt es dabei auch nicht an beachtenswerten Einzelanklängen. So lesen wir[3]: ܠܐ ܟܕ ܡܫܡܫܬ ܬܪܥܝܬܐ ܕܚܘܒܝܢ ܠܗ ܫܘܝܢ ܡܫܬܡܫܬ ܐܢܬ ܬܫܪܐ ܠܛܟܣܐ ܕܐܚܝܕ ܠܒܪܝܬܟ. ܘܒܡܘܬܐ ܕܒܙܘܥ ܘܠܐ ܬܚܝܒ ܠܢ („Nicht, indem du die Bestrafung, die unsere Sünden verdienen, anwendest, löse die Ordnung, die deine Schöpfung [zusammen]hält, und verurteile uns [nicht] zum Tode durch [Erd]beben“) oder[4]: ܘܡܛܠܗܢ ܡܛܠ ܕܚܐܫ ܥܠܝܟ ܒܪܘܝܐ: ܥܠ ܐܦܝ ܕܐܝܟ ܗܕܐ ܩܫܝܘܬܐ ܡܙܝܥ ܠܐܪܥܐ: ܐܡܪܝܐ ܕܒܪܐ ܠܡܙܥܘܥܘ ܠܟ ܡܬܬܘܝܢܘܬܐ. ܐܢܬ ܕܝܢ ܩܕܘܡܝܗܝ، ܟܕ ܡܬܟܫܦܬ، ܠܗ: ܩܥܝ ܒܬܝܒܘܬܐ ܠܚܕܐ. („Deshalb, weil er Mitleid mit dir fühlt, erschüttert ob solcher [Herzens]härtigkeit der Schöpfer die Erde, um dein Gewissen zu erschüttern. Du aber komme ihm zuvor; indem du ihn anflehst, rufe voll Reue:“) Was hier alsdann folgt und, wie ein andermal[5] ein solches von Ps. 36 (35), 8, den ganzen Gesang abschließt, ist ein Zitat von Ps. 32 (31), 5, und gerade in diesem Abschluß durch ein biblisches Textelement verrät sich ein bestimmter Stil, den auch das Mailänder Transitorium teilt.

---

[1] *Missale Ambrosianum* S. 77.

[2] Nr. 256—261 (S. 293—298 = PO. VII 705—710). Die Texte nehmen teilweise gleich dem ambrosianischen als eigentliche Bußgesänge auf die Schrecken eines Erdbebens im September 513 und eines späteren als gegenwärtige Bezug; nur teilweise sind sie für eine spätere Gedächtnisfeier bestimmt und danken Gott für die erfahrene Schonung.

[3] Nr. 256 (S. 293 = PO. VII 705). [4] Nr. 257 (S. 294 = PO. VII 706).

[5] Nr. 258 (S. 295 = PO. VII 707).

Ich rechne stark mit der Möglichkeit, daß spätere Papyrusfunde uns auch den Urtext des einen oder anderen hier signalisierten lateinischen Stückes wiederschenken oder eine — dringend wünschenswerte — Aufarbeitung der griechisch-koptischen Denkmäler alter Kirchendichtung den nur bisher übersehenen nachweist. Selbst von einer systematischen Durchnahme des Liederschatzes der byzantinischen Liturgie wäre vielleicht schon etwas zu erhoffen. Doch ist eine solche für derartige Zwecke kaum durchführbar, solange wir noch nicht einmal ein alphabetisches Initienregister aller in den Druckausgaben der liturgischen Bücher des griechischen Ritus enthaltenen poetischen Texte besitzen.

Nicht zu übersehen ist schließlich ein Verwandtschaftsverhältnis der ambrosianischen Texte auch mit solchen des entsprechenden variabeln Gesangstückes der nestorianischen Meßliturgie, der „ʿOnîϑâ des Bemas" (ܥܘܢܝܬܐ ܕܒܐܡܐ).[1] Mit Vorliebe kehrt hier ein dem *Venite* (= Δεῦτε) entsprechendes ܬܘ (Kommet")[2], noch häufiger das abschließende, der Gemeinde in den Mund gelegte Alleluia wieder[3], nicht selten die Vorstellung, daß jene damit in den Gesang himmlischer Geister einstimme, von denen wieder speziell Cherubim und Seraphim genannt werden[4], mehrfach auch diejenige von einem Stehen der Engel um den Altar oder doch im Kreise der irdischen Andächtigen[5] und wenigstens je einmal der Gedanke von persönlichen priesterlichen Walten Christi und eine Bezugnahme auf die Herabrufung des Heiligen Geistes in der Epiklese.[6] Alles das, unmittelbar da in original aramäischen Stücken stehend, geht natürlich auch in diesen auf einen uralten liturgischen Stil Antiocheias zurück.

[1] Vgl. Brightman *Liturgies Eastern and Western* S. 298 Z. 30ff.

[2] *Breviarium Chaldaïcum.* Paris 1886f. I S. 60, 123, 244, 253, 260, 353, 428, 445; II S. 64, 120, 332, 415; III S. 118, 147. 229, 310, 336.

[3] Ebenda I S. 132, 152, 244, 295, 319, 383, 394, 531; II S. 64, 442, 451, 519; III S. 82, 99, 147, 156, 179, 209, 346 und mit vorangestelltem Dreimalheilig I S. 123, 253, 543; III S. 118.

[4] Ebenda I S. 261, 372, 492; II S. 332, 419, 421, 461, 483; III S. 336, 413, 523, bezw. I S. 160; III S. 128.

[5] Ebenda I S. 543; II S. 280; III S. 82, 99, 218, 251, 510.

[6] Ebenda III S. 198 bezw. 156.

Die Chronik des Josua Stylites.

Von

Dr. Felix Haase

Privatdozent in Breslau.

Assemani gab in seiner *Bibliotheca orientalis*[1] I p. 260 bis 282 Auszüge aus einer syrischen *„Historia calamitatum, quae accidunt Edessae, Amidae et in tota Mesopotamia"*. Als Verfasser bezeichnet er den Priester Josua, Stylites aus dem Kloster Zuqnîn, der eine Geschichte seiner Zeit, umfassend die Jahre 806—818 Graec. (495—507 n. Chr.) geschrieben habe. Unter dem Namen dieses Styliten Josua wurde die Chronik von Martin[2] und Wright[3] ediert. Das Geschichtwerk ist uns nur in der Chronik des Ps.-Dionysius von Tellmaḥrê erhalten, der es im dritten Teile nach dem Bericht über das Henotikon des Kaisers Zeno ohne jede Vorbemerkung eingestellt hat. Es ist das Verdienst von Abbé F. Nau, daß die Autorschaft der Chronik Josuas näher erörtert wurde, wenn auch die Ergebnisse Naus über die Persönlichkeit des Verfassers und die Abfassungszeit nicht zutreffend sind[4].

Das genannte Werk enthält in 101 (in der Einteilung Martins 103) Kapiteln eine vorzügliche Geschichte der Ereignisse in Syrien und Mesopotamien von dem Jahre 495 bis

1 *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticanae. I. De scriptoribus orthodoxis. Recensuit,* . . . Joseph Simonius Assemani. Romae 1719. I.

2 *Chronique de Josuè le Stylite écrite vers l'an 515. Texte et traduction par M. l'abbé* Paulin Martin. *(Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* VI. Bd. Nr. 1. Leipzig 1876.)

3 *The chronicle of Josua the Stylite composed in Syriac A. D. 507, with a translation into english and notes by* W. Wright. Cambridge 1882.

4 F. Nau, *Étude sur les parties inédites de la chronique ecclésiastique attribuée à Denys de Tellmahré († 845) Revue de l'Orient chrétien* Paris 1897. 2. année p. 41—68. Separat unter dem Titel: F. Nau, *Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré,* Paris 1898. F. Nau, *Les auteurs des chroniques attribuées à Denys de Tellmahré et à Josuè le Stylite. (Bull. critique* II Ser. 3. 54—58).

zum 28. des 2. Tischrin (November) 596 und ist die beste Quelle für die Geschichte des römisch-persischen Krieges der Jahre 502—506 zwischen Anastasius I. und Qavad. Der Verfasser nennt nirgends seinen Namen. Er erzählt stets in der Ichform. Als Veranlassung zu seinem literarischen Unternehmen gibt er im Vorwort an: „Ich habe den Brief Deiner gottliebenden Heiligkeit erhalten, Sergius, Du Bester unter den Menschen, Priester und Archimandrit, in welchem Du mich aufgefordert hast, für Dich in Form von Erinnerungen zu schreiben [über die Zeit], in welcher die Heuschrecken kamen, und als die Sonne sich verfinsterte, und als das Erdbeben war und Hungersnot und Pest, und als der Krieg zwischen Römern und Persern war“ (§ 1). Er sei allerdings dieser Aufgabe nicht gewachsen; der Archimandrit, der ihm, wie einst Jonathas dem David, treue Liebe entgegenbringe, überschätze seine Kräfte. Nach weitschweifigen Entschuldigungen erklärt er, die gewünschte Geschichte schreiben zu wollen, welche zugleich den erbaulichen Zweck haben soll, die Strafgerichte Gottes zu zeigen und die Menschen zu bessern (§§ 2—6). Hierauf beginnt er mit dem Bericht: Im J. 609 (297/8 n. Chr.) bemächtigten sich die Griechen der Stadt Nisibis. Zwischen den einleitenden Brief und die Abhandlung hat ein Abschreiber folgende Stelle eingefügt: „Betet für den unglücklichen Elisa aus dem Kloster Zuqnîn, welcher dieses Blatt abgeschrieben hat, damit Jesus ihm barmherzig sei wie dem Räuber zu seiner Rechten. Amen. Amen. Die Gnade des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus sei auf dem Priester Mâr Yêshûaʿ, dem Styliten, aus dem Kloster Zuqnîn, welcher diese Chronik schrieb über die vergangenen schlimmen Zeiten, über die Unglücksfälle und die Erdbeben, welche der Tyrann über die Menschen brachte“[1]. Martin hat diese Stelle als cap. 7 in seine Ausgabe eingeschoben. Infolge dieser Notiz des Kopisten Elisa wurde der Stylite Josua aus dem Kloster Zuqnîn als der Verfasser der Chronik angesehen. Nau hat indes erklärt, daß dies ein Irr-

[1] Wright l. c. p. IX.

tum sei; ohne weitere Nachprüfung seiner Behauptung wurde seine These anerkannt; in den syrischen Literaturgeschichten von Baumstark[1], Brockelmann[2] und Duval[3] wird die Chronik dem Josua Stylites abgesprochen. Selbst ein solch vorsichtiger Kritiker wie Nöldeke erklärte sich mit Naus Beweisführung einverstanden.

Die Chronik gibt uns über den Verfasser folgenden Aufschluß: Der Briefschreiber befindet sich in Edessa; er sagt in c. 5, daß die Perser sich nicht „unserer Stadt" bemächtigen konnten, weil es unmöglich war, sie zu vernichten infolge des von Christus dem gläubigen Abgar gemachten Versprechens, als er ihm sagte: „Deine Stadt sei gesegnet und kein Feind herrsche jemals über sie". Auch in der Abhandlung nennt der Verfasser Edessa „unsere Stadt" (c. 26, 36, 46, 96[4]). Der Bischof Petrus von Edessa ist „unser Bischof" (c. 36, 39, 96). Infolgedessen weiß er auch über die Vorgänge in Edessa genau Bescheid. Er kennt genau die Lebensmittelpreise in Edessa[5], schildert, wie die Beulenpest sich bei den Bewohnern Edessas zeigte (c. 26), erzählt von ausschweifenden Tanzlustbarkeiten am 17. Adar (März) 496, in der Nacht vom Freitag zu Samstag, im Trimariontheater (c. 27). Deshalb erscheint auch die Bemerkung von Nau unzutreffend, daß der Verfasser in diesem Jahre sich nicht

[1] Anton Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. S. 93 sagt er von dem Verfasser der Chronik: „ein Unbekannter, den man lange Zeit fälschlich als ‚Josua Stylites' zu bezeichnen pflegte".

[2] C. Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Literatur (Geschichte der christlichen Literaturen des Orients von* C. Brockelmann, Franz Nikolaus Finck, Johannes Leipoldt, Enno Littmann) Leipzig 1907. S. 37: „Der Name dieses Schriftstellers ist uns nicht überliefert."

[3] Rubens Duval, *La littérature syriaque (Anciennes littératures chrétiennes II)* Paris 1907 p. 178: „M. Nau a montré que l'auteur de cette chronique n'est pas connu et que ce ne fut pas Josué le stylite". Nöldeke, *Lit. Centralblatt 1898* S. 190f.

[4] Diese Verheißung ist eine der ältesten Quellen zur Abgarlegende. Ephraem d. Syrer († 9. 6. 373) kennt sie noch nicht; in der Doctrina Add. c. 6 und bei Jacob von Sarug († 521) ist sie bekannt. Beachtenswert ist, daß Josua noch nichts von einem Bilde Christi zu wissen scheint, vgl. Ernst v. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende.* Leipzig 1899 (T U 18 U. s. 3) S. 105ff. vgl. auch Josua c. 58, 60, 61.

[5] Cap. 26, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 87.

habe in Edessa befinden können, weil er ein (in demselben Kapitel) geschildertes Wunder nicht habe sehen können[1]. Daß er in den Tagen, in welchen das Wunder geschehen sein soll, nicht in Edessa war, halte ich für sehr wahrscheinlich; denn der Verfasser ist sehr sorgfältig und vorsichtig in der Aufnahme von Berichten; bei seiner Anwesenheit in Edessa zur Zeit des Wunders hätte er nach Annahme Naus den Tatbestand selbst geprüft. Es bleibt dabei zu erwägen, daß ihn auch seine Berufstätigkeit an der persönlichen Einsichtnahme gehindert haben kann. Man darf auch nicht vergessen, daß bei dem unerschütterlichen Wunderglauben der Orientalen der Gedanke an einen Zweifel und eine Prüfung des Wunders nur selten kam[2]. Allgemeiner sagt er, daß er in Mesopotamien wohnt (c. 49); er berichtet c. 50, daß Qavad in die Nähe der Stadt Amid, die bei uns in Mesopotamien liegt, kam, er schildert ausführlich die Belagerung von Amid c. 53.

Der Verfasser war in einem Kloster mit Zöglingen. Er sagt, „daß unsere Schüler, welche sich nach Nikopolis begeben hatten", bei einem Erdbeben im Monat September[3] (499) verschüttet wurden. Sehr wichtig ist die Frage nach dem Bekenntnis und dem Stande des Verfassers. Nau hält es für ausgeschlossen, daß er ein „fanatischer jakobitischer Mönch" gewesen sei[4]. Er lobt den heiligen und frommen Patriarchen von Antiochien, geschmückt mit allen göttlichen Tugenden, den wachsamen und ausgezeichneten Mar Flavian[5]. Dieser wurde im Jahre 512 durch die Umtriebe des Monophysiten Philoxenus abgesetzt, weil er die Zweinaturenlehre nicht verwerfen wollte. Wenn man die Abfassung des Werkes in den Winter 506/507 verlegt, wie ich noch beweisen werde, ist

[1] Das Labarum in der Hand der Statue Konstantins in Edessa sei während zwei Tagen verschwunden, um gegen die heidnischen Feste dieser Stadt zu protestieren, dann sei es wieder an seine Stelle zurückgekehrt.

[2] c. 34 sagt er bezüglich eines Wunders im Ibererbade am Euphrat: „Ich für meinen Teil glaube nicht, daß dies eine Lüge ist."

[3] Nicht im August, wie Nau p. 47 behauptet.

[4] Nau p. 47.

[5] c. 83.

dieses Lob nicht unwahrscheinlich[1]. Denn daß unser Autor Monophysit war, scheint mir aus folgenden Stellen sicher: 1. Er nennt beständig den Bischof Petrus von Edessa „unsern Bischof". Im Jahre 471 wurde der Monophysit Petrus Patriarch von Antiochien; mit ihm wurde Cyrus II., ebenfalls Monophysit, Bischof in Edessa (471—498); auch seine Nachfolger Petrus (458—510) und Paulus (510—522) waren Gegner der Zweinaturenlehre. Es ist völlig ausgeschlossen, daß ein orthodoxer oder nestorianischer Schriftsteller den monophysitischen Bischof Petrus „unsern Bischof" nennen würde. 2. Den monophysitischen Vorgänger des Petrus, den Bischof Cyrus[2], lobt er, weil er „geziemenden Eifer entfaltete" für die Ehrung der Heiligen (c. 28), und berichtet auch von seinem Tode am 5. Khazîrân (Juni) 498 (c. 32). Von seinem Nachfolger Petrus teilt er sofort die Einführung des Festes der Palmenweihe, der Wasserweihe in der Nacht vor Epiphanie, der Ölweihe am 5. Tage der hl. Woche (Gründonnerstag) mit (c. 32); er nennt den Petrus unsern Vater (c. 36, 39), unsern eifrigen Hirten (c. 43), während des ganzen Jahres 506 litt „unser Bischof Mâr Petrus an einer schmerzlichen und schrecklichen Krankheit". 3. Er führt mehrere Werke des „verehrten Jakob", des Periodeuten, auf. Auch diese lobende Erwähnung des Monophysiten Jakob von Sarug[3], „der Flöte des hl. Geistes und der Harfe der orthodoxen Kirche", schließt einen katholischen oder nestorianischen zeitgenössischen Verfasser aus. Ebenso wird erwähnt der monophysitische Bischof Xenaias (Philoxenus), der im Jahre 485 durch Petrus Fullo zum Bischof von Mabug ernannt

[1] Nau behauptet ferner, daß der Verfasser den Kaiser zu tadeln scheine, weil er den Flavian abgesetzt habe (p. 47). Die Stelle lautet: (c. 101): „Wenn am Ende seines Lebens der Kaiser Anastasius sich in anderem Lichte zeigte, möge niemand sich daran stoßen und sich erinnern der Dinge, die Salomo am Ende seines Lebens tat." Wie Nau darin gerade eine Anspielung auf die Absetzung des antiochenischen Patriarchen sehen kann, verstehe ich nicht. Es ist nur ein Beleg für die allgemeine Änderung der Kirchenpolitik des Kaisers. Übrigens ist die Stelle sicher eine Glosse S. unten.

[2] **Assemani**, *Bibl. Orient.* I 267, 353, 405, 424.

[3] Vgl. R. **Duval** l. c. p. 352 ff.

worden war. Er erhält allerdings einen versteckten Tadel: „Obwohl man von ihm eher als jedem anderen denken konnte, daß er die Mühe des Unterrichts auf sich genommen hätte, (nämlich gegen ein heidnisches Fest zu sprechen), berührte er nur einen einzigen Tag diesen Gegenstand“[1]. Indes zeigt doch auch diese Stelle eine Hochschätzung der Fähigkeiten des Xenaias. Es ist verfehlt, aus einem leisen Vorwurf, der durch einen konkreten Fall dem Josua berechtigt erscheint, weittragende Schlüsse auf die orthodoxe Gesinnung des Styliten zu ziehen. Ich halte auch die Alternative, die Gelzer stellt, für falsch: „Flavian und Xenaias waren erbitterte Feinde; wer aber dem Flavian so hohe Verehrung bezeugt, kann unmöglich ein korrekter Monophysit in der Art des Severus und Xenaias sein“[2]. Die Voraussetzung der Feindschaft zwischen den beiden Bischöfen ist für die Zeit der Abfassung unserer Chronik nicht richtig oder wenigstens nicht beweisbar. Vor dem Jahre 508/9 läßt sich eine sichere Beweisstelle für die Haltung des Flavian nicht finden. In diesem Jahre fand nach Theophanes[3] auf Veranlassung des Xenaias eine Synode statt: ὁ βασιλεὺς Φλαβιανόν, τὸν Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον, ἠνάγκασε τῷ ἑνωτικῷ Ζήνωνος ὑπογράψαι· Er sprach auch über Diodor und Theodor das Anathem aus, verdammte jedoch nicht ausdrücklich das Chalcedonense. Von dieser Zeit an scheint er in den Verdacht gekommen zu sein, auf der Seite der Synoditen zu stehen. Zacharias Rhetor berichtet, daß i. J. 511/12 Xenaias an Anastasius schrieb, daß Flavian ein Häretiker sei. Auf der Synode von Sidon trat er ebenfalls gegen die Verdammung des Chalcedonense auf[4]. Nach Theophanes p. 153 soll er endlich das Anathem über dieses Konzil ausgesprochen haben; trotzdem wurde er abgesetzt, weil er „nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen“ dies getan habe (Theophanes 156). Diese unsichere Haltung

[1] c. 30.
[2] H. Gelzer, *Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens. Byz. Zeitschr.* 1 (1892) S. 34—49; S. 37.
[3] *Theophanis chronographia rec.* Carolus de Boor. vol. I 1883 p. 151.
[4] Ahrens-Krüger, *Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor* 1899 p. 130/131, l. VII, cap. 10.

Flavians ist aber erst nach 507/8 zu beweisen, ebenso die Feindschaft zwischen ihm und Xenaias. Aus der Chronik Josua des Styliten ist für die religiöse Gesinnung des Flavian, den er mit den höchsten Lobsprüchen auszeichnet[1], kaum etwas zu entnehmen. Gelzer wird Recht haben, wenn er den Flavian zur dritten, von Euagrios III 30 aufgezählten Partei rechnet, die das Henotikon Zenos hauptsächlich aus Liebe zum Frieden hielten und in chalcedonensisch und mehr monophysitisch Gesinnte sich teilten. Jedenfalls gehörte er nicht zu den ausgesprochenen Synoditen. Das Lob, welches Josua diesem Bischof spendet, ist deshalb kein Beweis dafür, daß der Stylite orthodox gesinnt war. Ob er auch der Mittelpartei zuneigte, läßt sich meines Erachtens aus dem vorliegenden Material nicht erweisen. Die Zugehörigkeit zum monophysitischen Bekenntnis ist jedoch sichergestellt.

Der Beruf des Verfassers läßt sich nicht mit Gewißheit ermitteln. Nau lehnt einen Styliten als Verfasser ab, weil er sich über die Lebensweise eines solchen Asketen, „der zwischen Himmel und Erde schwebt", falsche Vorstellungen macht. Mâr Josua war Priester; als solcher war er zur Feier der Liturgie verpflichtet und konnte kein Stylitenleben im strengen Sinne des Wortes führen. Vermutlich ist dieser Ehrentitel dadurch zu erklären, daß Josua in früheren Jahren die in Syrien hochangesehene Askese der Styliten geübt hat. Es kann ferner als gesichert gelten, daß der Verfasser zu den Klöstern in nahen Beziehungen stand, da er besonders über Klostervorgänge gut unterrichtet ist: c. 95 berichtet er, daß die Mönche ihre Abgeschlossenheit nicht wahren konnten, sondern Soldaten aufnehmen mußten; c. 100 erzählt er, wie dem Celer bei seinem Einzuge in Edessa die Kleriker, die Bnai-Q'iama (Ordensmitglieder) und Mönche entgegengehen. Die B'nai 'Idta aus Zeugma (ܒܢ̈ܝ ܥܕܬܐ ܕܙܘܓܡܐ), welche in c. 67. 68 über ein Wunder berichten, sind ebenfalls wohl Mönche. Zahlreiche Mitteilungen erhalten wir auch sonst über

[1] Wright cap. 83 (p. 66): „Der heilige und gottliebende, mit allen göttlichen Schönheiten geschmückte, eifrige und ausgezeichnete Mâr Flavian".

Mönche und Klöster[1]. Allem Anschein nach war der Verfasser Ökonom in einem Kloster in Edessa. Die Beweise hierfür sind folgende: An neun Stellen gibt er genau den Preis für die Lebensmittel in Edessa an[2], und zeigt ein geradezu auffallendes Interesse für diese Fragen. Dies tritt um so mehr hervor, weil er in dem c. 76, in welchem er über die Teuerung in Amid spricht, nur von Mangel an Lebensmitteln spricht, aber keinen Preis nennt. Ferner rühmt er c. 42, daß durch die Sorge des Mâr Nonnus, des Direktors des Hospizes, Brüder umhergingen und die Leichen zur Zeit der Pest sammelten; er berichtet c. 43 von dem feierlichen Begräbnis vom Hospiz aus, an welchem der Bischof und der Gouverneur teilnahm, er erzählt, daß man alle Tage mehr als 100 Leichen aus dem Hospiz trug, oft 120, manchmal 130, von Anfang November i. J. 500 bis Ende März 501[3]. Daß die Ökonomen Priester waren, beweist er selbst. Er berichtet c. 42 von den Ökonomen der (großen) Kirche, den Priestern Mâr Tewâth-îl und Mâr Stratonîkus (welcher später gewürdigt wurde, Bischof von Harrân zu werden), welche ein Krankenhaus errichteten. Eine Reihe von Angaben findet bei der Eigenschaft des Verfassers als Klosterökonom treffliche Aufklärung. Es wird verständlich, daß er die Lebensmittelpreise, die seine beständige Sorge ausmachen, genau kennt, der Ausdruck „unsere Schüler“, sowie die vorzügliche Sachkenntnis, die er über profane Dinge und Ereignisse hat, wird durch die Beziehungen, die er seinem Amte nach haben mußte, neu beleuchtet.

Kann dieser Ökonom in einem Kloster in oder bei Edessa identisch sein mit dem Priester Mâr Josua aus dem Kloster Zuqnîn bei Amid? Ich sehe keinen Grund, dies zu leugnen. Der Verfasser ist ausgezeichnet unterrichtet über die Vorgänge in Amid, besonders über die Belagerungsgeschichte (c. 53); dies erklärt sich sehr leicht, wenn er aus diesem Kloster stammte und deshalb über die Vorgänge in jener

[1] c. 34, 36, 95, 100.
[2] c. 26, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 87.
[3] Dies ergibt eine Durchschnittszahl von 1500—2000!

Gegend gut Bescheid wußte[1]. Daß er später in einem andern Kloster wirkte, ist gar nichts Überraschendes. Wahrscheinlich hat er hier als Stylit gelebt und diese Erinnerung hat sich in seinem Kloster weiter fortgepflanzt. Wenn sich im Zuqnînkloster das Manuskript erhalten hat, so ist gar nicht einzusehen, weshalb man die Notiz eines späteren Abschreibers, Mâr Josua sei der Verfasser gewesen, in Zweifel ziehen soll. Die Tradition kann sehr wohl den Namen dieses berühmten Mannes, auf den das Kloster stolz war, weil es ehedem seine Wohnung war, erhalten haben, bis der Name schriftlich festgelegt wurde.

Obwohl die Datierung keine große Schwierigkeiten macht, ist sie von Nau falsch bestimmt und leider kritiklos übernommen worden. Das letzte Ereignis wird von dem 28. November 506 erzählt (c. 100). Kurz darauf, also im Winter 506/507 ist zweifellos die Abfassung bzw. Beendigung der Geschichte erfolgt. Als einzigen Gegengrund kann man anführen, daß c. 101 gesagt wird: „Wenn Kaiser Anastasius sich gegen Ende seines Lebens in einem anderen Lichte zeigte, so möge niemand an unseren Lobsprüchen Anstoß nehmen und sich erinnern, was Salomon am Ende seines Lebens tat." Zunächst ist gar nicht klar, worauf diese Stelle anspielt. Liest man Ende des c. 100 und die Fortsetzung von c. 101, so kann man nur annehmen, daß diese Stelle über Anastasius später eingeschoben worden ist; sie stört vollständig den Zusammenhang. Als Gründe gegen spätere Abfassung lassen sich allerdings nur argumenta e silentio anführen; aber diese sind so gewichtig, daß man sich der Beweiskraft nicht entziehen kann. Ich will nur einige der wichtigsten nennen, die gegen die Datierung von Nau und Duval ins Jahr 518 sprechen. 1. Der Verfasser berichtet nur von der Krankheit unseres Bischofs Petrus (c. 95). Am Ostersonntage des Jahres 821 (= 10. April 510) entschlief

[1] Vgl. auch die gute Kenntnis über Amid in den c. 76, 77, 81. Der Verf. weiß überhaupt über Mesopotamien gut Bescheid, scheint also viel gereist zu sein. Auch von Bîrtâ-ḳastra sagt er c. 91, daß es bei uns, am Euphrat liegt. Er nimmt also die Ortsgrenze ziemlich weit.

Petrus, Bischof von Orhâi, und Paulus folgte ihm nach[1]. Es ist geradezu undenkbar, daß der Verfasser dessen Tod nicht genannt hätte, wenn er erst i. J. 518 seine Chronik beendigt hätte. 2. c. 81 wird der Graf Justin erwähnt, der spätere Kaiser, wie Zacharias und Theophanes bestätigen, ohne daß eine Anspielung auf die spätere Würde erfolgt. Wäre die Chronik nach dem Tode des Anastasius (9. Juli 518), der übrigens auch nicht erwähnt ist, erfolgt, so durfte man wohl bei der Stelle über Justin einen Hinweis auf dessen spätere Würde erwarten. 3. Man kann ferner fragen: Warum berichtet der Verfasser gar nichts über die Jahre 506 bis 518? Würde er nach der Absetzung des Flavianus von Antiochien i. J. 512, gleichviel welcher Konfession der Verfasser angehört haben mag, nichts gesagt haben in c. 83, wo er über den eifrigen Mâr Flavianus handelt? 4. Die Annahme einer späteren Abfassung wird geradezu unmöglich gemacht durch die bisher anscheinend übersehene Bemerkung c. 101: „Ich will dafür sorgen, daß Du das kennen lernst, was in Zukunft sich ereignen wird und wert ist der Erinnerung, das will ich aufschreiben und an Dich, meinen Vater schicken, wenn ich am Leben bleibe.“ Eine solche Bemerkung würde gar nicht passen, wenn er aus den zwölf Jahren gar nichts erwähnt. Der Verfasser hat auch versprochen (c. 24): „Ich will die Jahre getrennt vornehmen, eins nach dem andern, und bei jedem von diesen will ich feststellen, was in jedem von diesen geschehen ist.“ Es ist ganz unmöglich, daß der Verfasser bei seiner Genauigkeit und Zuverlässigkeit seinem Versprechen entgegen die zwölf Jahre von 507 – 518 einfach unterschlagen hätte.

Gerade die Untersuchung über die Glaubwürdigkeit ist für den Verfasser sehr günstig. Die genauen Zeitangaben, die er macht, zeigen sich bei der Nachprüfung mit den chronologischen Hilfsmitteln glänzend bestätigt[2]. Chrono-

[1] *Chron. Edess.* LXXXII (Hallier l. c. S. 121).

[2] Mit Hilfe von Ideler, *Handbuch der Chronologie* I 451 ff. läßt sich folgende Angabe als richtig erweisen: a) Der 23. Oktober 499 war tatsächlich ein Samstag, c. 36. b) Der 5. Oktober 502 war ein Samstag, c. 50.

logische Fehler lassen sich nicht nachweisen; bei einigen unrichtigen Monatsdaten liegen wohl spätere Kopistenfehler vor[1]; nur an zwei Stellen passen die Tagesdaten nicht in die angegebenen Jahre[2]. Da er für die meisten Ereignisse Augenzeuge war, hat er natürlich „Quellen" im literarischen Sinne nicht nötig. Indes hat er auch Quellen benutzt, wie er c. 25 selbst sagt: „Ich habe einen Teil (der Berichte) in alten Büchern gefunden; anderes erfuhr ich beim Zusammentreffen mit den Männern, welche als Gesandte bei den beiden Herrschern tätig waren. Das übrige ist mir erzählt worden von denen, welche bei diesen Ereignissen zugegen waren". c. 34 beruft er sich als Zeugen für ein merkwürdiges Wunder auf das, was die Mönche sagen; im selben Kapitel wird ein Brief über die Ereignisse in Nikopolis und der Bericht der Begleiter „unserer Schüler", als Quelle genannt. Ausdrücklich nennt er eine Person, die ihm die Ereignisse in Nikopolis berichtet, einen Freund der Wahrheit. c. 67 beruft er sich als Zeugen für ein Wunder auf einen Brief der ʿnai ʿIdta von Zeugma und sagt: „Damit man nicht glaube, daß ich etwas auf meine eigene Gewähr hin sage, oder daß ich einem falschen Gerücht Gehör und Glauben geschenkt hätte, will ich die Worte selbst aus dem Briefe, welcher uns geschickt wurde, anführen. In c. 68 gibt er den Brief wieder. Bei der Erzählung von den Frauen in Amid, die zur Zeit der Hungersnot Kinder töteten und aßen, fühlt er selbst, daß die später Lebenden dies bezweifeln werden und beruft sich auf das allgemeine Zeugnis seiner Zeitgenossen (c. 27). Durch die Erzählung zahlreicher Wundergeschichten wird die subjektive Glaubwürdigkeit nicht getrübt. Günstig spricht für diese auch, daß er den Tadel nicht verschweigt, den sein Bischof Petrus vom Kaiser erhielt, weil er zu schweren Zeiten die Armen verlassen hatte (c. 78).

c) Der 17. September 503 war ein Mittwoch, c. 60. d) Der 19. März 504 war ein Freitag, c. 68.

[1] c. 33 muß es Adar und nicht Yar heißen.

[2] Die bei der Schilderung der Tanzfestlichkeiten im Trimarion c. 27 angegebenen Tage stimmen für das Jahr 495, nicht aber für 496. In c. 47 trifft der Freitag, der 22. August im Jahre 503, nicht 502, zu.

Das Ergebnis der Untersuchung über die vorliegende Chronik lautet: Der Verfasser lebte in Edessa, wahrscheinlich als Ökonom in einem Kloster; es liegt kein Grund vor, dem früheren Styliten aus dem Kloster Zuqnîn, dem Priester Josua die Verfasserschaft abzusprechen. Geschrieben wurde das Werk im Winter d. J. 506/507 und ist die zuverlässigste und genaueste Quelle über die Geschichte der Jahre 495 bis 506 aus syrischer Feder.

Studien zur äthiopischen Kirchenmusik.

Von

Dr. Egon Wellesz

Privatdozent für Musikgeschichte an der Universität Wien.

Die exakte musikgeschichtliche Forschung ist erst in jüngster Zeit als gleichberechtigter Zweig der historisch-philologischen Gruppe der Kulturwissenschaften angereiht worden. Sie ist daher auf vielen Gebieten über ein vorbereitendes Stadium nicht hinausgekommen. So zeigen sich jetzt erst die Ansätze zu einer geschichtlichen Darstellung der Musik der orientalischen Völker in einer, dem hochentwickelten Stande der Orientforschung auf verwandten Gebieten entsprechenden Weise. Aus diesem Umstande erklärt sich die geringe Kenntnis, die man bisher von Musik des christlichen Orientes besitzt.

Wenn im Nachstehenden der Versuch gemacht wird, an einem Zweig dieser Musik, der äthiopischen, einige Gesichtspunkte aufzudecken, soweit es das zur Verfügung stehende Material zuläßt, so möge der Mangel von sicheren, greifbaren Resultaten, mit dem Fehlen der allgemeinsten Grundlagen, die zur Kenntnis einer Musikkultur gehören, entschuldigt werden. An eine Rekonstruktion der älteren äthiopischen Kirchenmusik ist gegenwärtig noch nicht zu denken, da die Entzifferung der äthiopischen Notenschrift derzeit noch nicht völlig gelungen ist. Wohl aber lassen sich aus dem Vergleiche mit der kirchlichen Musik verwandter Völker einige Schlüsse auf die zum Kulte der äthiopischen Kirche gehörende Musik ziehen.[1]

[1] Es erscheint mir wichtig, vorauszuschicken, daß vorliegende Arbeit im Winter 1913—1914 geschrieben wurde und infolge der erschwerten Druckverhältnisse erst jetzt erscheinen kann. Da aber meines Wissens keine Publikation erfolgte, die eine Umarbeitung notwendig gemacht hätte, konnte ich das Manuskript ohne Änderung in Druck geben.

Dichtung und Musik der Gesänge der östlichen Kirche stehen in einem innigen Kontakte. Bei der Betrachtung des Verlaufes der Entwicklung und Ausbreitung der christlichen Dichtung und Musik darf man nicht übersehen, daß man es mit Strömungen zu tun hat, die sich, von gewissen Kulturzentren ausgehend, über immer weitere Gebiete ergießen, und mit der autochthonen, bis dahin herrschenden Musik mehr oder minder verschmelzen. Aber ebenso wie in der Dichtung nicht der Hellenismus schöpferisch wirkte, sondern von den syrischen Christen Form und Inhalt annahm[1], war auch nicht die griechische Musik vorbildlich, sondern die syrisch-christliche. Dies läßt sich vorderhand noch nicht direkt, aus Denkmälern syrischer Musik beweisen, sondern aus dem Auftauchen orientalischer Elemente in der byzantinischen Musik[2]; denn die bedeutendsten Hymnographen in griechischer Sprache, wie Romanos und Johannes, sind syrischer Herkunft. Eine frühere Betrachtungsweise, die ebenso wie in der bildenden Kunst Rom als den Mittelpunkt einer schöpferischen Kunstentwicklung ansah und für die spätere Zeit Byzanz eine ähnliche Rolle zuschrieb, konnte auch auf musikgeschichtlichem Gebiete den Fragen und Problemen des Ostens nicht gerecht werden. Man hat ihren hellenistischen Charakter in den ersten drei Jahrhunderten nicht erkannt und für römisch gehalten und die orientalischen Einflüsse in den folgenden Jahrhunderten nicht aufgedeckt, sondern alles mit einem Sammelnamen als byzantinisch bezeichnet. „Solange in diesen Namen reine Zeitbestimmungen gesehen werden, sind sie zutreffend. Leider aber meint man damit zumeist auch eine von Rom, beziehungsweise Byzanz ausgehende Reichskunst“[3].

Wenn man sich heute mit der Musik des Orients beschäftigt, so geschieht es nur vom folkloristischen Stand-

1 Albert Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers.* 1893.

2 Man vergleiche dazu meine Abhandlung über „*Byzantinische Musik*“ in *Österreichische Monatsschrift für den Orient.* Jahrgang 41. S. 197 ff.

3 Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters in München. Denkschriften der K. K. Akademie d. Wissenschaften Wien.* S. 88.

punkte aus, ohne Einschaltung eines historischen Maßstabes. Man spricht gleichermaßen von der Musik der Araber, der Syrer, der Kopten, der Äthiopier, als ob es für den Orient nicht auch geschichtliche Umwälzungen gegeben hätte, die eine Kluft zwischen den einzelnen Epochen der Geschichte jedes dieser Völker aufrichteten. Die Periode des Bildersturmes äußert beispielsweise ihre Folgen mehr noch in der Musik als in der Poesie. Das Vordringen des Islam wiederum zerstört stellenweise die einheimischen Musikkulturen und setzt neue an ihre Stelle.

So ist auch die Bedeutung der jüdischen Synagogalgesänge für die Anfänge christlicher Musik eine seit langem anerkannte Tatsache; man hat aber aus ihr nicht die nötigen Konsequenzen gezogen und hat sich vor allem das Übergreifen dieser Gesänge auf das westliche Christentum nicht klar vorzustellen vermocht, weil die Kenntnis aller Bindeglieder mangelte. Erst in jüngster Zeit beginnt man, sich mehr mit diesen Problemen zu beschäftigen[1] und auch das wichtigste Mittel zur Lösung dieser Fragen, die musikalische Paläographie, in den Kreis der Untersuchungen zu ziehen[2]. Hier harrt der zukünftigen Forschung reiche Arbeit, deren Ergebnisse erst die volle Klarheit in das Gebiet der christlichen Hymnographie bringen werden.[3]

I.

Paläographische Untersuchungen über die Tonschrift bei den Christen des Orientes waren es auch, welche mich veranlaßten, der äthiopischen Musik näherzutreten. Wie man aus dem Vergleiche mit anderen Zweigen christlicher Kunst und besonders der gottesdienstlichen Übung in Abessynien leicht schließen kann, handelt es sich hier um eine Mischung aus mehreren Elementen, die in der ethnologischen Mischung

[1] Lach, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie.* Leipzig 1913.

[2] P. Wagner, *Neumenkunde.* Leipzig 1912.

[3] Vgl. meinen Artikel: *Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesanges, Österreich. Monatsschrift f. d. Orient.* 41. Jhg. S. 302 ff.

des Landes ihre Erklärung findet. Den Grundstock der Einwohner Abessyniens geben Negerstämme aber, die sich mit einer nächsten Schichte ägyptischer und kuschitischer Völkerschaften vermengen, die von Norden und Süden aus Arabien eindrangen. Dazu kommt noch eine dritte, semitische Einwanderung, welche im ersten nachchristlichen Jahrhundert zur Gründung des Reiches von 'Aksūm führte[1]. In diesem Gemisch von Negern, Kuschiten und Semiten sind die Semiten die eigentlichen Kulturträger. Von ihrer musikalischen Kultur vor dem Eindringen des Christentums fehlt jede Nachricht; doch muß eine gewisse Stufe der musikalischen Entwicklung vorausgesetzt werden, weil die rasche Verbreitung der christlichen Musik im Volke sich anders nicht erklären ließe. Der Weg, über den das Christentum Eingang in Abessynien fand, ist nicht völlig ermittelt. Die Überlieferung, daß ein Kaufmann aus Antiochia, auf der Fahrt nach Indien an die Küste Abessyniens verschlagen, die erste Kunde des Christentums überbracht haben soll, deutet auf eine anfängliche hellenistische Missionierung. Da aber die „neun Heiligen", die um 500 nach Abessynien kamen, syrische Mönche gewesen sind, sehen wir bald eine Durchkreuzung der hellenistischen mit einer von Syrien kommenden Missionierung, wobei später der an Stelle des griechischen tretende, koptische Einfluß die Oberhand erhält[2].

Eine Bestätigung des syrischen Einflusses findet sich in einem Bestandteile der äthiopischen Notenschrift, der bisher gänzlich unbeachtet blieb, in dem Vorkommen von Akzent-Neumen, wie sie das Hebräische und Syrische, in weiterer Entwicklung das Armenische und Byzantinische kennen. Dies bedarf einiger allgemeiner erklärender Worte.

Die orientalische Notenschrift zerfällt in zwei völlig getrennte Gruppen, deren eine aus Akzenten, deren andere aus

[1] Enno Littmann, *Geschichte der äthiopischen Litteratur* in „*Die Litteraturen des Ostens*". VII. Bd., 2. Abt., S. 191.

[2] Anton Baumstark, *Die Messe im Morgenland* S. 74. Daß die Struktur der abessynischen Kirchengesänge den gleichen Typus wie die der koptischen, maronitischen und syrischen zeigt, hat R. Lach in den „*Studien z. Gedichte der ornamentalen Melopoie*" S. 127ff. aufgedeckt.

Tonbuchstaben hervorgegangen ist. Soweit ich die Entwicklung zu überblicken vermag, scheint die Akzentschrift bei Völkern vorzuherrschen, die hauptsächlich den Gesang pflegen, die andere bei Völkern, die eine Instrumentalmusik mit Streichinstrumenten besitzen. Die Akzentschrift und die damit zusammenhängende Cheironomie, bei welcher der Vorsänger mit der Hand die Linien des Gesanges angibt, bezeichnen niemals feste Töne, sondern Beziehungen von Tönen; sie geben an, ob eine Tonfolge aufwärts oder abwärts führt; die Buchstabennotation dagegen gibt gewöhnlich nicht die Intervalle, sondern die Töne selbst an, die arithmetisch durch Teilung der Saite nach dem Verhältnis der Schwingungszahlen gewonnen werden. So sehen wir bei den Griechen eine ausgebildete Buchstabenschrift und demgemäß sind ihre theoretischen Werke voll von Zahlenspekulationen; ebenso wie in späterer Zeit die Musiktraktate der Araber, denen der Westen die Einführung der Streichinstrumente verdankt. Für die Akzentschrift sind bisher als älteste Quelle die Syrer und Hebräer bekannt, die wiederum die Kenntnis dieser Notierungsform aus Mesopotamien entnommen haben dürften. Bezeichnend für die Musikkultur dieser Völker ist die Geringschätzung der Instrumentalmusik, das Verbot, das in christlicher Zeit verstärkt wird, bei religiösen Zeremonien Instrumente zu verwenden[1]. Wenn nun, wie später gezeigt werden soll, bei den Äthiopiern eine Mischung von Akzent und Buchstabennotation vorkommt, so deutet das nur auf eine Verschmelzung zweier Musikkulturen, deren eine dem syrischen, deren zweite wohl dem koptischen Kreise angehört.

Die erste europäische Nachricht über äthiopische Musik findet sich in der *Musurgia universalis* von Athanasius Kircher aus dem Jahre 1680. Er berichtet dort, daß er einige geistliche Hymnen gefunden habe, die homophon gehalten und mit einem Rhythmus versehen seien. Wem er die Kenntnis dieser Hymnen verdankt, erfährt man nicht. Wahrscheinlich lernte er sie durch einen der von König Fāsiladas

[1] Peter Wagner, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen.* 3. Aufl., S. 14f.

(1632—1667) vertriebenen portugiesischen Jesuiten, die seit dem Anschlusse des König Susneos an die römische Kirche im Jahre 1626, sich im Lande angesiedelt hatten, aber durch ihre Bekehrungen gewaltige Religionsstreitigkeiten zwischen den ältern Monophysiten und den neugewonnenen Katholiken hervorgerufen hatten, so daß König Fāsiladas nach anfänglichen Vermittlungsversuchen an ihre gewaltsame Entfernung schritt[1]. Von diesen Hymnen gibt Kircher in der *Musurgia* ein Beispiel, das er aber durch Umrhythmisierung und polyphone Setzweise völlig entstellt. Er bringt die Hymnen in ein anakreontisches Versmaß, *(ad formam Anacreontici accommodatum*[2]*)* und setzt es im Sinne der gleichzeitigen A-capella Musik vierstimmig aus.

Die nächste Kunde über die abessynische Musik bringt erst der vierzehnte Band der *Description de l'Égypte*, herausgegeben von M. Villoteau, in dem er die Musik aller im Bereiche Ägyptens liegenden Völker darzustellen versucht, und dabei mit großem Fleiße den Wurzeln der einzelnen Musikkulturen nachzugehen bemüht ist. Auf Seite 270—299 findet sich das Kapitel „*De la musique des Abyssins ou Ethiopiens*". Da Villoteau sich aber mit den Priestern, von denen er Nachricht über ihre Musik haben wollte, kaum verständigen konnte, da die Priester die arabische Musikterminologie, die Villoteau kannte, nicht verstanden, während ihm die äthiopische ganz unbekannt war[3], muß man den Nachrichten und Resultaten gegenüber äußerst vorsichtig sein. Zuverlässig scheinen die einzelnen Melodien zu sein, die Villoteau nach dem Gehör aufzeichnete und dann selbst den Priestern wieder vorsang, um die Notierung auf diese Weise kontrollieren zu lassen. Er zeigt auch, wie sehr das Beispiel, das Kircher gab, durch Ablösung alles ornamentalen Schmuckes entstellt worden ist.

Der wichtigste Bestandteil der kleinen Abhandlung ist eine Tabelle der Notenzeichen, welche Villoteau nach An-

[1] E. Littmann, *Geschichte d. äthiop. Litteratur* S. 219f.
[2] *Musurgia.* II. Teil, S. 134/35.
[3] *Description de l'Égypte.* Bd. XIV, S. 273.

hören der Gesänge und Vergleichung mit der schriftlichen Fixierung bei den Äthiopiern gewonnen hatte. Auch hier gibt er die Möglichkeit von Irrtümern zu, obwohl er diese Auflösung der Notenzeichen den Priestern zur Korrektur vortrug. Und schon auf den ersten Blick zeigt sich ein offenkundiger Fehler, indem er für das Zeichen ᕡ einmal die Auflösung „Ton ascendant avec cadence sur le second son", das andere Mal „Tierce mineure ascendante et ensuite descendante par degrés conjoints" angibt. Nun finden sich in der orientalischen Notenschrift häufig zwei oder mehrere Zeichen für eine einzige musikalische Bewegung, niemals aber dasselbe Zeichen für zwei verschiedene Bewegungen. Von den Akzentzeichen spricht Villoteau nicht.

Auf diesem Berichte fußten die Darstellungen im vierten Bande der *Histoire générale de la musique* von Fétis und im ersten Bande der *Musikgeschichte* von Ambros. Eigene Untersuchungen bringt erst die *Histoire de la notation musicale depuis ses origines* von E. David und Mathis Lussy (Paris 1882). Hier ist die erste Erwähnung von „andern Zeichen, deren Bedeutung aber unklar ist, und die in der doppelten Verwendung mit den gewöhnlichen Zeichen zu stehen scheinen". Ferner bringt H. Zotenberg im *Catalogue des MS. Éthiopiens de la Bibliothèque Nationale* bei Besprechung von Kodex Nr. 67 eine Aufstellung aller Kombinationen, in denen sich daselbst die musikalischen Buchstabenzeichen finden, und A. Dillmann im *Verzeichnis der abessinischen Handschriften (Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Dritter Band. 1878)* auf Tafel III eine Schriftprobe der *Deggua*-Handschrift Nr. 39 mit Gesangnoten.

*

Die Grundlage der äthiopischen Musik bilden die drei Modi (Tongeschlechter) *'ezel, 'arārāj, ge'ez.* Die Bedeutung dieser Namen ist völlig unklar. Dillmann sucht im *Lexicon linguae aethiopicae* arārāj als den hohen Ton zu deuten, indem er sich auf Villoteau bezieht, und führt 'ezel auf eine arabische Bezeichnung zurück; doch spricht er diese Vermutungen mit

Vorbehalt aus. Größere Wahrscheinlichkeit besitzt die Vermutung, die mein Kollege Dr. H. Torczyner mir gegenüber mündlich aussprach, die Namen der Tongeschlechter deuteten auf geographische Namen, wie im Arabisch-persischen[1]; dafür spräche vor allem der Name ge'ez und die Endung -aj bei arārāj. Es wäre demnach möglich, daß die drei Bezeichnungen andeuten sollten, aus welcher Gegend die einzelnen Tongeschlechter stammten. Eine Analogie haben die drei Modi der Äthiopier bei den drei ἦχοι der Kopten dem ⲏⲭⲟⲥ ⲁⲇⲁⲙ, ⲏⲭⲟⲥ ⲓⲱⲃ und ⲏⲭⲟⲥ ⲃⲁⲧⲟⲥ, deren Namen anscheinend den Anfangsworten typischer Hymnen entnommen sind[2]. Villoteau führt an, daß der Modus ge'ez an Wochentagen gesungen werde, arārāj an Hauptfesten, 'ezel hingegen an Fasttagen und bei Trauerfeiern. Der Erfinder dieser drei Modi soll der heilige Jārēd gewesen sein. Daß man einer einzelnen Person die Erfindung der Musik oder einer neuen Art des Singens zuschrieb, ist ein Vorgang, der sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten findet; es sei nur an die sagenhaften Berichte erinnert, daß Fo-Hi, der erste Kaiser Chinas, die Musik erfand, um die wilden Sitten seiner Völker zu zähmen, oder daß der sechste Kaiser Kao-Sin die Instrumentalmusik „erfunden" habe[3] usw. In den *Gadla Jārēd*[4] finden sich nun mehrere Stellen, die über die drei Modi und deren Bedeutung Aufschluß geben. Es heißt da in der Homilie für den Heiligen (S. 4): „Kommt, sammeln wir uns in den Kirchen der Äthiopier, um zu hören, wie die Söhne Sions den Herrn mit Schellen und mit lauter Stimme loben, wie sie es Jārēd, der Priester, lehrte. Wahrlich wir sagen Euch, aus Euern entlegenen Städten kommt herbei um den Hymnus

[1] z. B. die Tonnamen 'Iraq, Rast, Kurdi, 'Ağam, Ḥiğaz, s. A. Z. Idelsohn, *Die Maqamen der arabischen Musik, Sammelb. d. Int. Mus. Ges.* XV, S. 7.

[2] Brightman, *Liturgies Eastern and Western* Vol. I., S. 583 und H. Junker, *Koptische Poesie des X. Jhts.* I, S. 22.

[3] De la Halde, *Description de l'Empire de la Chine.* 1736. S. 273.

[4] *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores Aethiopici. Series II. Tomus XVII. Vitae sanctorum Antiquiorum, ed.* Carlo Conti Rossini. 1904. Die angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die lateinische Übersetzung der Ausgabe.

des Priesters Jārēd zu hören, der nicht von Erden, sondern vom Himmel ist. Denn in Euern Kirchen gibt es keinen Hymnus, noch Schall mit lauter Stimme, wie den Hymnus der Äthiopier, der Schüler des Priesters Jārēd. Dieser Priester Jārēd lernte aber seinen Gesang von den Seraphim, wie das Buch über seinen geistlichen Kampf sagt: „von 24 himmlischen Priestern lernte er den Gesang. Wie der Prophet Jesaja die Seraphim den Herrn mit Schall verehren sah und mit Ohren vernahm, so sang der Priester Jārēd seine Hymne in der Kirche der Beschützerin von 'Aksūm.“ ..... Hört also und lernt, Ihr, denen die Gabe gegeben ist zu lernen den Gesang des weisheitsvollen Jārēd, der wie die Stimme einer Posaune beim Lobpreisen tönt; Ihr aber, die Ihr es nicht lernen könnt, wundert Euch, und spendet Ihm Lob, der den großen Priester Jārēd geschaffen hat, damit er Seine Werke, wie er die Welt geschaffen und wohl geordnet hat, künde, und den heiligen Geist über Jārēd sandte, der uns mit Schall den Musik-Modus *ge'ez* lehrte und den Musik-Modus *'ezel* und den Musik-Modus *arārāj*. Niemand kann über die drei Musik-Modi des Priesters Jārēd hinausgehen, sei es im Gesange der Menschen oder mit Stimmen der wilden Tiere, der Vögel und anderer Lebewesen. Niemand kann einen neuen Modus herbeischaffen, der den drei Modi des Priesters Jārēd hinzugefügt werden könnte.“ Weiterhin (S. 6) heißt es, daß der Schall der Stimme des Jārēd nicht mit der eines Mannes verglichen werden könne, der die Bibel liest oder die Psalmen oder andere Gebete singt, sondern „ein lauter erhabener Schall, und infolge der musikalischen Weisen sehr lieblich sei.“ Wenn die Priester und Diakone die Gesänge wie sie es von Jārēd gelernt haben, vortragen, singen sie bis zur völligen Erschöpfung, bis der Schweiß aus ihren Poren bricht, bis ihre Glieder sich lösen, die Nerven versagen, ihre Kehlen rauh werden, ihre Knie zittern und ihre Hände, mit denen sie klatschen, während sie singen, wund werden.

Diese Art des Singens ist noch heute beim Gottesdienste in Abessinien üblich, der im wesentlichen in einem stundenlang währenden liturgischen Gesange besteht, den Priester

und Diakonen mit großer Lungenkraft ausführen. Sie nehmen dabei eine Aufstellung im Kreise, in dessen Mitte je zwei oder je drei Priester, „denen beiderseits dicht auf den Fersen je ein Pauke schlagender Diakon folgt, eine Art Kontretanz aufführen . . . Der Rhythmus des Gesanges und die Bewegungen werden außer durch die Paukenschläger von sämtlichen Priestern aufs nachdrücklichste bekräftigt durch taktmäßiges Wiegen des Oberkörpers nebst Heben und Senken ihrer Krückstäbe und eines eigenartigen Musikinstrumentes, einer Rassel, deren Form der des altägyptischen Sistrums entspricht.“[1] Diese Tänze stammen aus dem alten Ägypten[2]; daher ist ihr Eindringen durch die koptische Liturgie, die mit der abessinischen aufs engste verwandt ist[3], und mit ihr die tiefste Stufe von allen orientalischen christlichen Gemeinschaften bildet[4], wohl erklärlich. Die Ekstase des Gesanges äußerte sich demnach einerseits in dem an vielen Stellen der Gadla Jārēd bezeugten lauten Schall der Stimme, der ungewöhnlichen Lungenkraft, mit der man bis heute diese Gebete vorträgt, andererseits in rhythmischer Bewegung der Füße und des Oberkörpers, verbunden mit einem rhythmischen Schlagen der Hände.

Wir können auch annehmen, daß schon beim Gottesdienste der alten Äthiopier, wenn er im Vorhofe ihrer Kirchen stattfand, die Rassel und die Pauke Verwendung fanden. Denn die Rassel hat ihre Vorläufer im *saïschschit* der Ägypter, dem die Griechen das σεῖστρον entnommen haben[5], und die Pauke, die auch in Ägypten mit dem Handballen geschlagen wurde, hatte bereits in Ägypten die Eiform mit einer stark weggeschnittenen Spitze[6], über die das Trommelfell gespannt wurde oder die Form einer stark gebauchten Tonne mit

1 *Deutsche Aksum-Expedition.* Bd. III. Berlin 1913. S. 97.

2 Fetis, *Histoire générale de la musique* Bd. I, S. 210.

3 A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland* S. 74.

4 K. Lübeck, *Die christlichen Kirchen des Orients* S. 102.

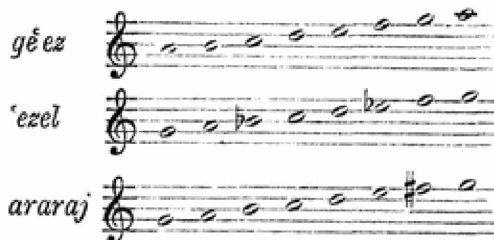
5 V. Loret, *Note sur les instruments de musique de l'Égypte Ancienne,* in *Encyclopédie de la Musique* I, S. 12.

6 *Deutsche Aksum-Expedition* Bd. III, S. 100.

doppelseitig angeordnetem Fell[1]. Die noch heute zum Gottesdienste bestimmte Pauke wird an einem Schulterriemen getragen.

Die wichtigste Stelle vom Standpunkte der Erschließung der Musik der Äthiopier ist sicherlich die Erwähnung der drei Modi *geʿez*, *ʿezel* und *arārāj* „denen niemand einen neuen Modus hinzufügen könne". Diese Behauptung, die in kategorischer Form an mehreren Stellen der *Gadla Jārēd* auftritt (S. 5, Z. 3 und 11; S. 17, Z. 8), gibt zu denken, ob nicht unter geʿez, ʿezel und arārāj etwas anderes zu verstehen sei, als Tongeschlechter, oder ob sie wenigstens in ihrer Urbedeutung etwas anderes vorgestellt haben, und sich im Laufe der Zeit eine Begriffsverschiebung eingestellt hat. Darüber soll weiterhin gesprochen werden; vorerst sei die allgemein herrschende Theorie entwickelt.

Auf Grund der bei Villoteau überlieferten Melodien hat Fétis[2] die drei Tonarten herausgearbeitet, auf denen diese aufgebaut sind. Die erste Melodie im Modus *arārāj* ist die korrigierte Fassung des Kirchnerschen Beispiels (Villoteau S. 278), die zweite steht im Tone geʿez (S. 291), die dritte im Tone ʿezel (S. 293), die vierte im Tone arārāj (S. 297). Aus diesen Melodien gewinnt Fétis folgende Skalen:



Nach dieser Konstruktion wäre ʿezel nichts anderes als ein transponiertes geʿez, so daß nur zwei wirkliche Tongeschlechter übrig blieben, geʿez und arārāj; das eine unser Moll, das andere unser Dur.

Wenn man aber dies für den Modus ʿezel gegebene Bei-

[1] Abbildungen bei V. Loret, *Note sur les instruments* etc. S. 12 u. 13.
[2] *Histoire générale de la musique* Bd. IV, S. 110.

spiel betrachtet, findet man, daß ihm ein anderes Tongeschlecht zugrunde liegen muß.



Die ♯-Vorzeichnung vor dem c ist das Wesentliche; die Auflösung im folgenden Takte eine Konzession an das europäisch geschulte Ohr. Es ist natürlich unmöglich, nach einem einzigen Beispiele, dessen Korrumpierung wohl anzunehmen ist, ein Urteil über das Tongeschlecht zu geben, dem es angehört; die Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, daß man es hier mit einem Tongeschlecht zu tun hat, das eine nahe Verwandtschaft mit andern semitischen zeigt. Es würde sich also folgende Skala ergeben:



und die unmögliche Gleichheit von geʿez und ezel wäre beseitigt.

Allzugroße Bedeutung möchte ich diesen, von Villoteau überlieferten Modi nicht einräumen, da es kaum anzunehmen ist, daß sich die ursprüngliche Gestalt dieser Skalen im Laufe von fast ein und einhalb Jahrtausenden nicht geändert habe, besonders bei einem Volke, das keine starke eigene, nach außen strahlende Kultur hatte, sondern fremden Einflüssen stets offen war. Selbst von einer ausreichenden phonographischen Erforschung ist für die Geschichte der alten äthiopischen Kirchenmusik wenig zu erhoffen.

Möglicherweise können die drei Arten zu singen ursprünglich eine andere, als Skalenbedeutung gehabt haben. Wenn wir *ʿezel, geʿez* und *arārāj*, denen, wie die *Gadla Jārēd* sagen, niemand etwas hinzufügen könne, nach der Dillmann-Villoteauschen Deutung als der tiefe Ton, der Streit, und der hohe

Ton ansehen, liegt die Vermutung nahe, in ihnen das Singen in den drei Stimmlagen, hoch, mittel und tief zu sehen. Dafür spricht auch die Tatsache, daß dieselben Gesänge in jeder der drei Arten, je nach der liturgischen Bedeutung gesungen werden können. Daß der mittlere Ton Wechsel genannt wird, ist daraus erklärlich, weil er aus einer Verbindung der hohen und des tiefen Tones entstanden ist. Er entspricht dem indischen *svarita*, dem Armenischen *Barouk*, dem Griechischen ἐλαφρόν, dem Lateinischen *circumflexus*.

Das Vorlesen der heiligen Texte erfolgte schon bei den Indern als eine monotone Rezitation auf einer bestimmten Tonhöhe, hoch, mittel oder tief; am meisten wird die mittlere Lage bevorzugt. Dieser „Mittelton" *madhyama* spielt auch in der rein melodischen Musik eine große Rolle[1]. Bei den Griechen entspricht dem Mittelton die μέση, bei den Byzantinern das ἴσον, bei den Lateinern die *media*. In den Rezitationen der lateinischen Kirche nennt man den oft wiederholten Mittelton *tonus currens* oder Repercussions-Ton.

Es kann also sein, daß ʿezel, geʿez und arārāj ursprünglich die drei Arten der Lektionsmöglichkeiten bedeuteten und erst in späterer Zeit die Bedeutung von Skalen erhielten. Besonders bei einem Volke mit wenig hoch entwickelter Gesangsmusik scheint das Vorwalten der reinen Rezitation das Ursprüngliche gewesen zu sein, und findet auch Analogien in den religiösen Übungen anderer orientalischer Völker.

II.

Die Tonschrift der Äthiopier soll nach einer äthiopischen Chronik[2] erst in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts eingeführt worden sein. „Zur Zeit des Galāudēwōs"[3], heißt es, da „traten Azāj Gerā und Azāj Ragūeb auf, Priester, welche Musik studiert hatten. Sie begannen den Gebrauch der Notation im Kirchengesange einzuführen und belehrten

---

[1] Fleischer, *Neumenstudien* Bd. I, S. 83.

[2] René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*. *Journal asiatique*. Aug. 1881, S. 109.

[3] König Galāudēwōs (Claudius) Aṣnāf Sagad I regiert von 1540—1559.

darin die Priester von Tadbāba-Māryām". Diese späte schriftliche Fixierung der Musik darf keinesfalls als ein Beweis gegen das von der Tradition berichtete hohe Alter der Hymnendichtung angesehen werden; findet sich doch eine ähnliche späte Fixierung bei den Armeniern. Den Handschriften, die mir zur Verfügung standen, merkt man es an, daß der Schreiber des Textes auf die später hinzuzufügenden Musikzeichen acht hatte, und genügend Raum für sie reservierte. Es handelt sich also um Manuskripte, bei denen Text und Musik gleichzeitig geschrieben wurden, während sich bei Neumierungen häufig der Fall ereignete, daß sie später, mit anderer Schrift und Tinte hinzugesetzt werden. Die Notenschrift ist durchweg kalligraphisch schön und trotz ihrer Kleinheit leicht lesbar. Wir haben, wie bereits erwähnt, zwei gänzlich getrennte Arten der Notenschrift in den äthiopischen Manuskripten: Buchstaben und Akzentzeichen, von denen bisher nur die ersteren untersucht wurden. Auf Grund der von Villoteau[1] notierten und von Fétis[2] und Lussy[3] in unsere Notenschrift übersetzten Zeichen ergibt sich nachstehende Tabelle.

	Äthiopische Notenzeichen	Umschreibung	Bedeutung nach Villoteau	Umschreibung in moderne Notation nach Fétis
1	ሔ[4]	*ḥē*	Halbton aufwärts	
2	ስ	*sĕ*	Halbton abwärts	
3	ክ	*kă*	Ganzton aufwärts, der ein anderes Intervall berührt, ohne sich aufzuhalten	
4	ዊ	*wī*	kurzer Ganztonschritt aufwärts	
5	ግ	*gă*	gehaltener Ganztonschritt aufwärts	

[1] *Description de l'Égypte* Bd. XIV S. 285—288.
[2] Fétis, *Histoire générale de la musique* Bd. IV S. 111—114.
[3] Lussy, *Histoire de la notation musicale.*
[4] Dieses Zeichen bei Fétis irrtümlicherweise verkehrt gesetzt.

	Äthiopische Notenzeichen	Umschreibung	Bedeutung nach Villoteau	Umschreibung in moderne Notation nach Fétis
6	ዋ	*wā*	Ganzton aufwärts mit Verzierung auf dem zweiten Tone	
7	ዋካ	*wākā*	Ganzton aufwärts mit Verzierung auf dem ersten Tone und kleinem Halt auf dem zweiten	
8	ሐ	*hā*	Ganzton, schnell steigend vom ersten zum zweiten Ton, mit kurzem Halt auf dem zweiten	
9	ብ	*bĕ*	Zeichen, daß man nacheinander einen Ton steigt und sinkt; es ist Schlußkadenz	
10	ን	*nā*	Ganzton aufwärts	
11	ጸ	*sĕ*	Ganzton abwärts	
12	ዕኔ	*ĕnē*	große Terz aufwärts	
13	ቱ	*tū*	große Terz aufwärts mit Verzierung auf dem zweiten Ton	
14	ደ	*dā*	große Terz aufwärts mit raschem Sprung z. zweiten Ton	
15	ቀ	*qā*	große Terz aufwärts in einem Intervall m. kurzem Vorschlag vor dem zweiten Ton	
16	ና	*nā*	große diatonische Terz aufwärts mit kurzem Halt auf dem dritten Ton	
17	ዚአ	*ziā*	große diatonische Terz aufwärts	
18	ዋ	*wā*	kleine Terz aufwärts und sogleich abwärts in verbundenen Stufen	
19	ወ	*wā*	kleine Terz aufwärts in verbundenen Stufen	
20	ያ	*yā*	kleiner Terzsprung	

	Äthiopische Notenzeichen	Umschreibung	Bedeutung nach Villoteau	Umschreibung in moderne Notation nach Fétis
21	ነፍ	*năfĕ*	kleine Terz aufwärts ohne Zwischenstufe	
22	አሉ	*ạ'lŭ*	kleine Terz abwärts ohne Zwischenstufe	
23	ዖፍ	*'ōf*	kleine diatonische Terz abwärts mit Schlußkadenz	
24	ኅን	*ḫănĕ*	kleine Terz aufwärts, zuerst ohne Zwischenstufen, dann stufenweise, diatonisch	
25	ዱ	*dŭ*	kleiner Terzsprung abwärts	
26	እ	*'ĕ*	diatonische Quarte aufwärts	
27	ዮ	*yō*	Quartsprung aufwärts mit Verzierung	
28	ው	*wĕ*	Quartsprung aufwärts	
29	አ	*'ă*	Quartbewegung aufwärts, zuerst in einem Intervall, dann mit verbundenen Stufen	
30	, oder ‘		diatonische Quarte abwärts mit leichtem Halt auf dem letzten Ton	
31	ዲ	*dī*	diatonische Quart abwärts, mit Verlängerung und Verzierung des ersten Tones	
32	ሺ	*šĕ*	diatonische Quartbewegung abwärts mit schneller Tonfolge	
33	ቦ	*bō*	Quartsprung abwärts mit leichtem Halt	
34	ዘኅ	*zăḫĕ*	Quintsprung aufwärts mit Verlängerung und Verzierung des letzten Tones	
35	ዜዘ	*zēză*	Quintsprung aufwärts	

	Äthiopische Notenzeichen	Umschreibung	Bedeutung nach Villoteau	Umschreibung in moderne Notation nach Fétis
36	ሣ	šī	Quintbewegung abwärts, diatonisch, mit leichtem Halt auf dem letzten Ton	
37	ሬ	rĕ	Anemer, Finalkadenz mit oder ohne Orgelpunkt	oder
38	ሬስ	rĕsĕ	Derse, Schlußkadenz mit Fermate	
39	ሬ ሬስ	rĕ rĕsĕ	Finalkadenz aufwärts	
40	ዖፍ	'ōf	Schlußkadenz in die Terz nach abwärts	
41	ፍ	fĕ	Schlußkadenz in die Terz nach aufwärts	
42	ቤ	bē	gehaltener und verzierter Ton, oder leichter Halt	
43	ቆ	qĕ	Verlängerung der Schlußkadenz nach aufwärts	
44	⌢		Agover, gehaltener und verzierter Ton	
45	ፀ	ḍă	Tze-agover, gehaltener und verlängerter Ton	
46	ቍ	qū	Vorhaltnote vor einem Quartsprung nach abwärts	
47	ሬ		Agover re, gehaltener Ton, der die beschließende Kadenz vorbereitet, indem er durch eine Fermate bis zur tiefen Oktave niedersteigt	
48	ፀ	ḍă	verlängerter, bisweilen verzierter Ton	
49	ያ	yā	schneller Ton	
50	ጦ	ṭō	gehaltener Ton	

	Äthiopische Notenzeichen	Umschreibung	Bedeutung nach Villoteau	Umschreibung in moderne Notation nach Fétis
51	ሖ	ḥō	wiederholter und verlängerter Ton	
52			Arakrek, verzierter Ton	
53	...		Hiaz, Tonwiederholung	

Diese Tabelle der Notenzeichen und ihre Auflösung, bezw. Übertragung, fordert in mehrfacher Weise zu einer kritischen Nachprüfung heraus. Vor allem ist sie, was die äthiopischen Buchstabenzeichen anbetrifft, nicht vollständig. Villoteau selbst bemerkt (S. 289) in einer Anmerkung: „Il y en a plusieurs qui nous ont paru douteuses, tant par la diversité de leur emploi, que parce que quelques-unes d'elles n'étaient pas parfaitement bien formées: celles-là se trouvent notées, mais nous n'avons pu les expliquer."

Wenn man dann die Musiknoten der drei Gesänge auf Seite 290 ff. mit den Zeichen der Tabelle vergleicht, wird man eine ganze Anzahl von neuen Zeichen finden, die nicht erwähnt waren, andererseits neue Kombinationen einzelner, oder Trennung von zusammengesetzten Zeichen. Sucht man auf Grund der Notenzeichen den Schlüssel zu den Übertragungen, die Villoteau gehörmäßig nachgeprüft hat, so versagen die Tonbedeutungen, die auf der Tabelle angeführt sind.

In der Tabelle wiederholen sich einige Zeichen, die dadurch eine verschiedene Bedeutung erhalten, was durchaus unwahrscheinlich ist. Es sind dies das Zeichen 6, das einmal eine Ganztonbewegung und als Zeichen 18 eine Terzbewegung ausdrücken soll, sowie das Zeichen 23, das eine Terzbewegung nach abwärts und das zweitemal, Zeichen 40, eine Schlußkadenz mit Terzabstieg bedeuten soll. Noch ärger wird die Verwirrung durch die tabellarischen Übersichten bei Fétis, der eine Reihe von Zeichen nicht aufnimmt und über-

trägt[1] —. Ferner ändert Fétis, in der Absicht manche Undeutlichkeiten der erklärenden Bemerkungen von Villoteau aufzuheben, den erläuternden Text der einzelnen Zeichen, hält sich dabei aber nicht in den gebotenen Grenzen, so daß er die Bedeutung einzelner Zeichen gegenüber Villoteau verändert. Dies ist nun nicht angängig, da Villoteau, so unklar die paläographische Auslegung der einzelnen Zeichen auch sein mag, die musikalisch richtige Auflösung stets gab, da er seine Umschreibungen den äthiopischen Mönchen zur Kontrolle vorsang.

Ich mußte mich bei der Tabelle an die Deutungen von Fétis halten, weil ich sonst in Widerspruch mit den Notenbeispielen gekommen wäre, will aber jetzt diejenigen Auslegungen von Villoteau anführen, an denen Fétis etwas geändert hat. Weglassungen im Texte von Villoteau durch Fétis werden durch eckige Klammern [ ] gekennzeichnet, Änderungen einzelner Worte oder von Satzteilen werden diesen in runder Klammer ( ) nachgesetzt. Das Wort *cadence* (Verzierung) bei Villoteau ersetzt Fétis durch den engern Begriff *trille* (Triller).

Zeichen	3	*kă*:	Ton ascendant en passant à un autre intervalle [sans s'arrêter].
„	7	*wākā*:	Ton ascendant avec cadence (trille) sur le premier son, et [un petit] repos sur le second.
„	8	*hă*:	Ton ascendant en passant rapidement du premier son au second, où l'on s'arrête un peu. (Ton ascendant en mouvement rapide.)
„	9	*bĕ*:	Ce signe indique qu'il faut monter et descendre successivement d'un ton, c'est une cadence de repos. (Signe d'un ton ascendant et descendant alternativement sur un repos.)
„	10	*nă*:	Ton ascendent (Zusatz von Fétis avec une petite note rapide).

[1] Das erste Zeichen, ḥō steht bei Fétis verkehrt, bei Lussy — wohl ein Verdienst des Setzers — wieder richtig, da Lussy nicht auf Villoteau zurückgreift, sondern die Tabelle von Fétis übernimmt; vielleicht soll es ein ḥō sein. Bei Zeichen 39 rë rĕsĕ hat Fétis das darüberstehende rĕ weggelassen. Es findet sich aber deutlich und bedeutet einen besonders starken Abschluß.

Zeichen 12	*ĕnē*:	Tierce [diatonique] majeure ascendente.
„ 14	*dă*:	Tierce [diatonique] majeure [ascendente], et passant rapidement sur le second son (en mouvement rapide).
„ 15	*qă*:	Tierce majeure ascendante [en un seul intervalle], avec une petite note portée sur le dernier son (note intermediaire).
„ 16	*nā*:	Tierce diatonique majeure ascendente avec un léger repos sur le troisième son. (Mouvement diatonique de tierce ascendante, avec un repos à la troisième note.)
„ 18	*wā*:	Tierce mineure ascendante et [ensuite] descendante par degrés conjoints.
„ 20	*jā*:	Tierce mineure en un seul intervalle (. . . par mouvement rapide).
„ 23	*of*:	Tierce diatonique mineure descendante, et cadence de repos (. . . et repos précédé du trille).
„ 24	*hănē*:	Tierce mineure ascendante par degrés disjoints, et ensuite (puis) par degrés [conjoints ou] diatoniques.
„ 25	*dă*:	Tierce mineure descendante en un seul intervalle (— par degrés disjoints rapides).
„ 27	*yŏ*	Quarte ascendante en un seul intervalle, avec cadence (. . . avec trille sur le second son).
„ 28	*wĕ*:	Quarte ascendante par degrès disjoints, [ou en un seul intervalle] (sans trille).
„ 29	*ă*:	Quarte ascendante par degrés disjoints, et ensuite (puis) par degrés conjoints.
„ 30	, ou ‘:	Quarte diatonique descendante avec un léger repos sur le dernier son (la dernière note). , ‘ fehlen bei Fétis, nur das ou ist stehen geblieben; daraus schließt Lussy, daß das vorangehende Zeichen 29: *ă* eine Quartbewegung nach aufwärts oder abwärts vorstellt!
„ 31	*dī*:	Quarte diatonique descendante en prolongeant [et cadençant] le premier son.
„ 32	*šē*:	Quarte diatonique descendante, en faisant succéder rapidement les sons les uns aux autres (. . . dans un mouvement rapide).
„ 33	*bă*:	Quarte descendante par degrés disjoints avec (après) un [léger] repos.

Zeichen	34	*zăhĕ*:	Quinte ascendante par degrès disjoints [ou en un seul intervalle], en soutenant et cadençant le dernier son (avec un repos et trille sur le deuxième son).
„	35	*zĕză*:	Quinte ascendante par degrès disjoints, ou en un seul intervalle (. . . en mouvement rapide).
„	36	*šī*:	Quinte descendante diatoniquement avec un [léger] repos sur le dernier son.
„	37	*rĕ*:	[Anemer], cadence finale avec ou sans point d'orgue.
„	38	*rĕsĕ*:	[Derse], cadence de repos avec point d'orgue. (Cadence en montant avec groupe.)
„	42	*bē*:	Son soutenu et cadencé (avec trille) [ou repos passager].
„	45		Son soutenu et prolongé (trille en montant).
„	48	*ḍă*:	Son prolongé et quelquefois cadencé (Groupe avec retour).

Die Summe von 29 abweichenden Zeichenerklärungen bei Fétis an den 53 Zeichen, die Villoteau insgesamt überliefert, spricht allein gegen die Brauchbarkeit dieses Kapitels der Musikgeschichte, da es sich ja nicht um eigene Resultate oder Nachprüfungen, sondern lediglich um eine Darstellung aus zweiter Hand handelt. Noch mehr ist aber die Sorglosigkeit von David und Lussy verwunderlich, die nicht einmal die Zeichenerklärungen von Villoteau durchgesehen haben, sondern neben den äthiopischen Zeichen gleich die Umschreibungen in moderne Notation von Fétis bringen.

Ohne bei den kleinen Abweichungen zu verweilen, deren Bedeutung für die Interpretation der Zeichen gering ist, müssen die größeren Abweichungen genauer untersucht werden. Bei Zeichen 10, welches eine Ganztonbewegung aufwärts bezeichnet, ist der Zusatz von Fétis „avec une petite note rapide", der auch in der notenmäßigen Umschreibung dieses Zeichens zum Ausdruck kommt, willkürlich. Zeichen 20 bedeutet bei Villoteau eine kleine Terzbewegung; daß die Bewegung schnell „par mouvement rapide" auszuführen sei, steht nirgends. Das gleiche gilt für Zeichen 25. Bei Zeichen 28 schreibt Villoteau bloß, daß es einen Quartsprung nach aufwärts bedeute; der Zusatz von Fétis „sans trille" ist will-

kürlich. Die aus einem Satzfehler bei Fétis herrührende Verwirrung an Zeichen 30 bei David-Lussy ist bereits erwähnt worden. Bei Zeichen 31 heißt es nur, daß der erste Ton verlängert werden soll, von einer trillerartigen Verzierung, wie sie auch das Notenbeispiel bringt, ist nirgends die Rede. Bei Zeichen 35 ist wiederum die „schnelle“ Bewegung hineininterpretiert. Bei Zeichen 38 ist die Bedeutung, die ihm Villoteau gibt, völlig verändert. Es bedeutet eine abschließende Kadenz mit Fermate. Fétis macht daraus eine Kadenz nach aufwärts mit Gruppo. Zeichen 45 bedeutet nur einen gehaltenen und verlängerten Ton, nicht aber einen Ton mit Triller nach aufwärts. Zeichen 48 bedeutet einen gezogenen, manchmal verzierten Ton, nicht aber einen Ton mit Gruppo.

Hervorgerufen sind diese Abweichungen allerdings durch die häufig vagen, mehrdeutigen Umschreibungen der Zeichen bei Villoteau, die den Eindruck erwecken, daß er bei vielen hinsichtlich ihrer Funktion nicht im klaren war.

Sind wir bei diesen Zeichen schon auf schwankem Boden, so begeben wir uns bei der Aufzählung der Akzentneumen auf ein Gebiet, das heute noch keinerlei sichere Deutung zuläßt. Ist man doch selbst noch über die Bedeutung der frühmittelgriechischen Tonzeichen keineswegs genug orientiert; wieviel größere Schwierigkeiten tauchen da bei den äthiopischen Tonzeichen auf, deren Studium bisher die Musikgeschichte außer acht gelassen hat. Da diese Akzentzeichen entweder von Byzanz oder von Syrien nach Äthiopien gekommen sein dürften, setze ich der Notenschrift entsprechende, parallele masoretische und byzantinische Zeichen daneben. Aus der graphischen Ähnlichkeit oder Übereinstimmung einen Schluß auf eine musikalische Übereinstimmung der Zeichen zu machen, würde zu weit führen, da selbst innerhalb der byzantinischen Notation die Bedeutung derselben Zeichen in verschiedenen Epochen wechselt. Die Parallele gibt aber dennoch eine gewisse Stütze, und läßt die Hoffnung zu, daß es einmal gelingen wird, alle Zwischenglieder aufzudecken, die die Neumenschrift aufzuweisen hat, und dadurch zu einer Entzifferung vorzudringen.

Nr.	äthiopisch	byzant. prosodisch	Ekphonetisch	syrisch. griech. (hagiopolit.)	Massoretische Akzente
1	/	/ Ὀξεῖα	/ Ὀξεῖα	/ Ὀξεῖα	/ *Sofpasūk*
2	╯		✓ κρεμαστὴ ἀπέσω	⸦ Ἶσον	¬ *Munach*
3	⌒	⌒ περισπωμένη	∽ Συρματική	⌒ Σύρμα	~ *Zarka*
4	+	+ τελεία	+ τελεία	+ σταυρός	
5	⌃			⊤ Ἀποδέρμα	∧ *Athnachta*
6	┘		﹥ κρεμαστὴ ἀπέξω	— Ὀλίγον	
7	ω ч_		// Ὀξεῖαι	// Διπλή	
8	ɔ	ɔ Ἀπόστροφος	ɔ Ἀπόστροφος	ɔ Ἀπόστροφος	ɔ *Kadma*
9	ω		ω κεντήματα	\\ κεντήματα	ω *Gerschajim*
10	ʢ				
11	ʓ		ʓ Ὑπόκρισις	ʓ Ὑπορροή	ʓ *Schalscheleth*
12	⌐⌒∩			⌒ Ἐλαφρόν	
13	ᴗ	ᴗ Ὑφέν	ᴗ Συνέμβα		
14	⊢				
15	∠			∠ Πεταστή	< *Jetib*

Wie man sieht, ist die Verwandtschaft einzelner Zeichen der angeführten Notationen eine derartig enge, daß man von Idendität sprechen kann (Nr. 1, 4, 8, 9, 11, 13), bei anderen nur in einzelnen Stufen durchgeführt (Nr. 2, 3, 7, 12, 15), beim Rest der Zeichen eine lose.

Wenn man nun irgendeine Textseite einer mit Musikzeichen versehenen äthiopischen Handschrift mit einer griechischen oder lateinischen vergleicht, fällt die geringe Zahl der Musikzeichen auf, welche die einzelnen Zeilen aufweisen, im Gegensatz zu den reichen Neumierungen der griechischen und lateinischen Codices, bei denen, besonders den letzteren, die Zeichen sich oft dermaßen häufen, daß der Schreiber alle Mühe hat, die zu den einzelnen Silben gehörenden Zeichen auch richtig darüber zu setzen.

Die Gegenüberstellung einer Seite aus dem Codex theol. graec. 185 der Wiener Hofbibliothek (Tafel I) und einer Seite des Deggūa aus dem Codex aeth. 24 derselben (Tafel II) mögen dies näher verdeutlichen.

Die auf Tafel I abgebildete Seite enthält das bekannte Übungsstück von Kukuzelēs[1], welches in der Form einer

[1] Nach Codex graecus 154 der Universitätsbibliothek von Messina, einer Papierhandschrift aus dem 15. Jh., welche aus dem Basilianerkloster

Komposition die einzelnen Musikzeichen anführt. Während bei den lateinischen Handschriften zuerst der Text geschrieben wird, und nachher die oft reich verzierten Melismen darüber gesetzt werden, nimmt der griechische Schreiber schon bei der Textniederschrift auf die Musik Rücksicht und pflegt den Vokal einer Silbe so oft zu wiederholen, als zu ihr verschiedene Notenzeichen gehören: z. B. Zeile 2 δω πλη, Zeile 3 κρατημο κατα α α βασμα, Zeile 4 ἀπο θεε εες usw.

In den äthiopischen Handschriften herrscht hingegen äußerste Sparsamkeit beim Gebrauche der Musikzeichen. Meist steht nur ein Zeichen über einem Worte, oder Verbindungen von zwei Zeichen, selten drei oder vier.

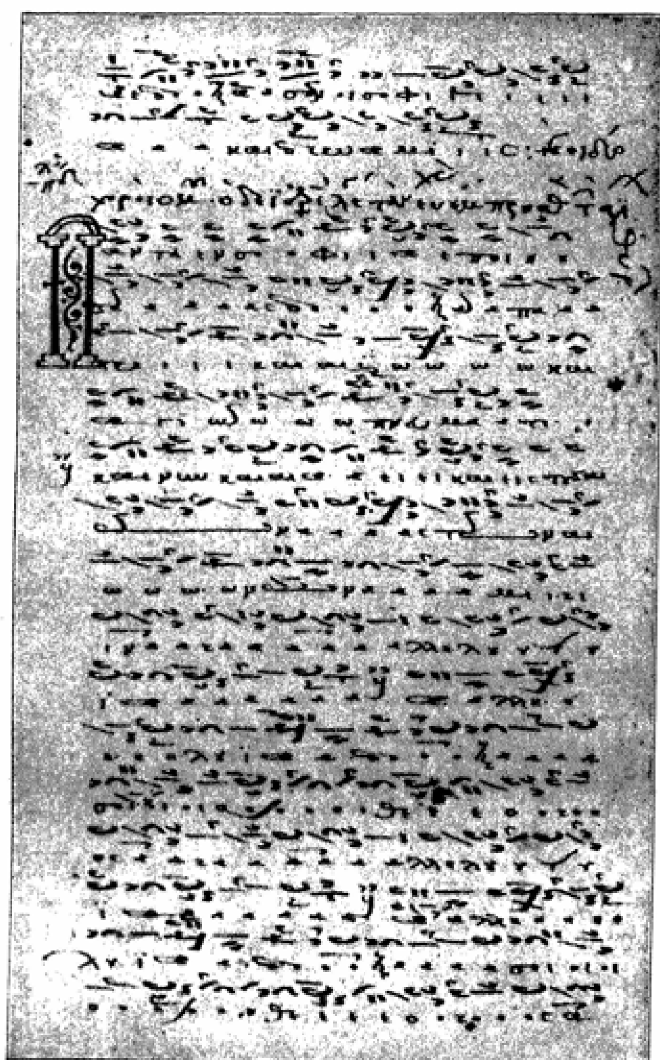
H. Zotenberg führt im Katalog[1] der äthiopischen Manuskripte der National-Bibliothek in Paris auf S. 76 eine Reihe von Kombinationen der Tonbuchstaben auf, die er gefunden und alphabetisch geordnet hatte. Es finden sich dabei eine Reihe von Zeichen, die in der Tabelle fehlen, und zeigen, welcher Reichtum von Zeichen den Äthiopiern zur Verfügung stand.

ሀል | ሀ | ሀል | ሆ
ለመ | ለማ | ለሰ | ለነ | ለኬ | ለዳ | ሉጣ | ለ | ለኪ | ለደ | ልም |
ልሞ | ልብ | ልት | ልዕ] ልደ | ልዳ | ልፍ | ሎ
ሐፀ | ሔ
መ | መን | መጠ | ሙሴ | ማኀ
ሠ | ሠም | ሚ | ሥሬ
ረረ | ረበ | ር | ርማ | ርሰ | ርእ | ርሮሁ
ሰ | ሰቡ | ሰብ | ስን | ስእ | ሳ | ሳለ | ሳን | ስ | ስላ | ሶብ | ሶት | ሶላ
ቀ | ቃል | ቅር | ቅጽ
በ | በበ | በነ | በእ | በዮ | ቡ | ቢ | ቢተ | ቢቱ | ቢጽባር | ቤ |
ብር | ብሳ | ብኪ | ብዑ

San Salvatore bei Messina stammt, veröffentlicht bei O. Fleischer, *Neumenstudien* Band III Faksimile S. 27, und nach Ms. David Raidestinos veröffentlicht bei J. Thibaut *Etude de Musique Byzantine. (Izwestija russk. archeol. instituta Konstantinopole* 1900, S. 392; ferner bei Riemann *Die byzantinische Notenschrift* S. 41.

[1] *Catalogue des Manuscripts Éthiopiens de la Bibliothèque Nationale.* Von hier aus übernahmen die Tabelle David und Lussy in die *Histoire de la notation musicale.*

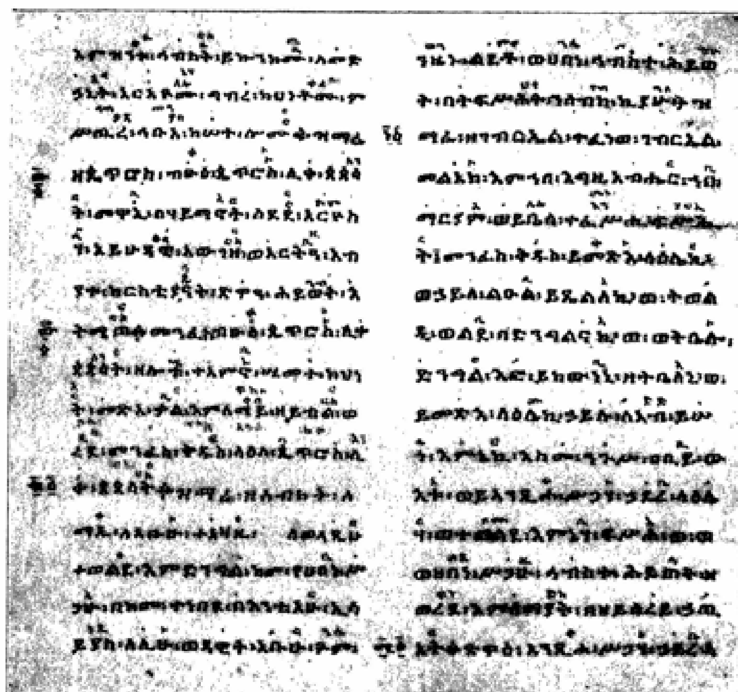
Tafel I



Codex theolog. graec. 185 Vindob.

ተ | ተቅ | ተን | ቱ | ቱረ | ታበ | ት | ትቅ | ትጉ
ኀ | ኀን | ኀ | ኀላ | ኀል | ኀላ | ኀየ | ኀደ
ነሥ | ነኒ | ነኪ | ነከ | ነዋ | ነድ | ነፍ | ኑ | ና | ናሁ | ናፈ | ንኪ
ንዜ | ንዘ
አቡ | አንተ | አየ | አዩ | አይ | አ | አደ | እ | እነ | እን | እግ
ከመ | ኪኪሀ | ክብ

Tafel II



Codex aethiop. 24 Vindob. Deggua.

ወ | ወሁ | ወመ | ወቡ | ወአ | ወዐ | ወየ | ወዳ | ዊ | ው | ዎ
ዑ | ዓሲ | ዓዲ
ዘ | ዘተ | ዘእ | ዙ | ዚ | ዚእ | ዜ | ዜኑ | ዜኒ | ዜአ | ዞተ
ዩፊ | ያሰ | ይ | ይት | ዮሐ | ዮጠ
ደ | ዱወ | ደሳ | ዲ | ድ | ድዕ | ድድ | ዶ
ገብ | ገበ | ገያ | ጊ | ግድ
ጠላ | ጠወ | ጠጠ | ጢ
ጸ | ጸለ | ጸፍ | ጸን | ጽ | ጽራ
ፀ | ፀረ | ፀወ | ዕ
ፊ | ፊቀ | ፊኪ | ፌ | ፍጡ

Damit ist aber keineswegs die Zahl der Kombinationen erschöpft. Ich führe aus dem Cod. Monac. aethiop. Nr. 2 und dem Cod. Vindob. aethiop. Nr. 21, sowohl aus dem Meʿraf wie aus dem Deggūa, die am häufigsten vorkommenden nachstehend an.

ሀሰ	እእበ
ለዝ ¦ ለገ ¦ ለገፍጾ	ከከ ¦ ከበ ¦ ከቶ
መር	ወግ
ናሰ ¦ ሮሚ ¦ ሰዝ	ዘያ
በር ¦ ብዑ	ዩእሚን
ነነ ¦ ኒሃ	ገብ ¦ ጠሰ

Abgesehen von der Zahl und Kombination der Tonzeichen fällt es auf, daß an vielen Stellen die Zeichen in zwei Zeilen übereinanderstehen. Auf der photographischen Nachbildung treten diese Zeichen, ebenso wie einzelne Worte des Textes, nicht so deutlich wie die übrigen hervor; sie erscheinen in der Reproduktion blaß, was daher rührt, daß sie, zur deutlichen Unterscheidung von den unteren Noten, mit roter Tinte geschrieben sind. Villoteau macht bereits auf diesen Umstand aufmerksam und sucht ihn in der Weise zu erklären, daß die roten Zeichen die Melodien der Festgesänge bedeuten sollen. Er sucht darzulegen, daß die Abessinier jeden Gesang in allen drei Tonarten zugleich notieren können. Die roten Zeichen wären für den Modus ge'ez bestimmt, während unter den schwarzen die einen für alle drei Modi, andere wieder nur für zwei, andere wieder nur für einen einzigen Modus Geltung hätten[1]. Er führt auch Beispiele an, die er in der angegebenen Weise auszulegen sucht.

Die ganze Stelle macht den Eindruck größter Unklarheit. Villoteau scheint seine Gewährsmänner hier völlig mißverstanden zu haben und sich nachträglich bemüht zu haben, einen Sinn in ihre Worte zu bringen. Viel mehr scheint E. Rüppell[2] den wahren Sinn dieser doppelten Notenzeichen erfaßt zu haben, wenn er darauf aufmerksam macht, daß in dem von ihm der Frankfurter Stadtbibliothek geschenkten Gesangbuche „bei mehreren Gesängen eine Art Melodie, oder vielmehr zu befolgende Akzentuierung der Stimme durch kleine, mit roter Tinte geschriebene Lettern angegeben ist, welche über mehreren Worten des Textes eingetragen sind".

[1] Villoteau, *Description de l'Egypte* Bd. XIV, S. 290.
[2] *Reise in Abessynien* Bd. II, S. 104.

Wie wir wissen, ist die Notenschrift verhältnismäßig spät bei den Abessiniern eingeführt worden, sicher erst zu einer Zeit, als die kukuzelische Notation in ganz Kleinasien verbreitet war. Nun findet sich in der kukuzelischen Notation die gleiche Verbindung von schwarzen und roten Tonzeichen, von denen die ersten ἔμφωνα (φωναί) sind, die letzteren ἄφωνα. Nur die schwarzen Zeichen, die ἔμφωνα, haben einen Intervallsinn; die ἄφωνα, zu denen vor allem die sogenannten großen Hypostasen gehören, sind Zusatzzeichen, welche die Intervallzeichen beherrschen und in ihrer ursprünglichen Bedeutung verändern.

An einen analogen Vorgang werden wir auch bei den roten Zusatzzeichen der äthiopischen Notation denken dürfen. Die roten Zeichen werden wohl ebenfalls die Intervallbedeutung des schwarzen Zeichens verändern, oder Bemerkungen für Tempo und Dynamik sein.

*

Mehr läßt sich derzeit über die Notenschrift der Abessinier nicht sagen. Dagegen ist ein Punkt noch unerledigt geblieben, der wohl am ehesten einer Lösung wird zugeführt werden können, nämlich das Verhältnis von Wort und Ton. Eine künftige Erforschung der abessinischen Dichtung dürfte vor allem auf das Ineinandergreifen von Wort und Musik Bezug nehmen, wie es bereits in dankenswerter Weise für die koptische Poesie von H. Junker[1] geschehen ist. Bei der nahen Verwandtschaft der koptischen und äthiopischen Liturgie dürften sich auch für die Musik gewisse Analogien ergeben, wie sie sich auch zwischen den koptischen Melodien und den byzantinischen im Verhältnis zur Dichtung findet. Bei den byzantinischen, syrischen, armenischen und koptischen Kirchendichtungen finden sich eine Anzahl von Melodien, die mit den Dichtungen zugleich entstanden sind und von späteren Dichtern als Vorbilder für neue Dichtungen verwendet werden. Daß man nicht für jede neue Dichtung auch eine neue Melodie

[1] Hermann Junker, *Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts.* Berlin 1908.

erfand, hängt einerseits damit zusammen, daß die musikalische Erfindungskraft nach der Zeit, in der ein Romanos, ein Johannes von Damaskus, ein Kosmas und Andreas von Kreta gelebt hatte, nachließ, andererseits damit, daß allmählich derart viele Kirchendichtungen entstanden, daß man dem Gedächtnisse der Sänger nicht mehr die Kenntnis aller dieser Melodien zumuten konnte, und zu Wiederholungen bekannter und beliebter Kompositionen griff. Einen ähnlichen Vorgang muß man auch bei der äthiopischen Kirchenpoesie annehmen.

Wenn man bei einer Gesangskomposition Ton und Wort im Zusammenhang betrachtet, entsteht die Frage, welche Worte oder Silben zu Trägern eines bedeutsamen musikalischen Ausdrucks gemacht werden. Durch die Untersuchungen R. Lachs in den „Studien zur Entwickelungsgeschichte der ornamentalen Melopöie“ über das Kadenzproblem sind wir in der Kenntnis der Faktur einer Melodie in bezug auf das Wort um vieles bereichert worden. Es ist für jene frühe Zeit der Musik nötig, an vielen Einzelbeispielen nachzuprüfen, ob es sich jeweils um ein Vorwiegen der dichterischen oder der musikalischen Erfindung handelt, ob die Gattung, der die betreffende Komposition angehört, einen mehr rezitativischen oder einen reichern melismatischen Charakter trägt. Ein Blick auf vorstehendes Beispiel einer äthiopischen kirchlichen Komposition zeigt das Vorwiegen des Wortes über die Musik. Manche Worte entbehren jeglichen Zeichens, andere haben trotz Mehrsilbigkeit ein einziges, und vereinzelt finden sich Kombinationen von mehreren Zeichen.

Um das Verhältnis der Melodiebewegung zum Wortakzent festzulegen, hatte Herr Dr. Adolf Grohmann[1] die Freundlichkeit, eine Anzahl dieser Gesänge in unsere Schrift zu übertragen und mit Akzenten zu versehen, damit sich auch der des Äthiopischen Unkundige ein deutliches Bild von der Verteilung der Musik auf die Worte des Textes machen könne.

[1] Herr Dr. A. Grohmann, der sich speziell mit der äthiopischen Kirchendichtung beschäftigt, stellte mir auch die Korrekturbogen einer noch unveröffentlichten Arbeit zur Verfügung und gab mir manche Aufklärung über philologische Fragen, wofür ihm an dieser Stelle bestens gedankt sei.

Tafel III



Codex aethiop. 24 Vindob. Meʿrāf.

Die Übertragung des auf Tafel III abgebildeten Gesanges von Kolonne 3 Zeile 14 bis Kolonne 1 Zeile 9 des folgenden Folio, dessen dreizehn erste Zeilen das Faksimile wiedergibt, zeigt nachstehende Kombination von Wortakzent und Notation:

qedést wa-beḏéʾt, sebéḥt
wa-huriékt, kibért wa-leʿélṭ,

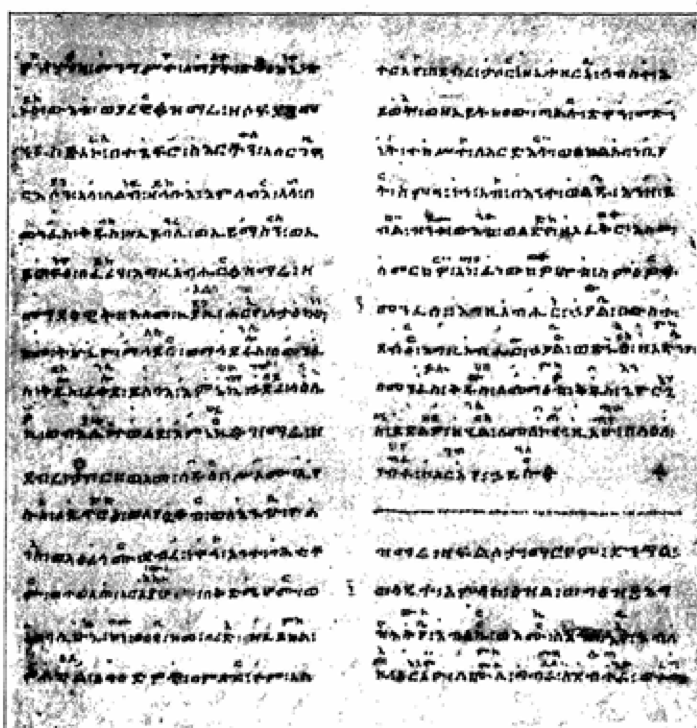
ቲየ ʸ .
1 ʾanqáṣa berhán maʿárega ḥéywa-

⊦ . , ቤ
2 t wa-māḫdára malakốt, qedésta
3 qedūšán, ʾanṭí weʾé tu, ʾő ʾegzeʾeté.

4 na Máryám, walādíta 'amlák
ለዕ ብኪ
5 déngel . tasammáykī šemráta
ከሀ ገሥ/ .
6 'ab wa-maḫdára wáld wa-mes-
ቤ ር – ታበ
7 lāla zaqedūs mánfas, 'óburékt
ተቀ ርቅ ዘእ
8 'emkuellū féṭrat 'anti we'é-
ገበ እ ኪ
9 tū heyánta 'aryām za-ba-samāyát
ቤ ክበ ለዕ
10 za-kónkī 'aryáma ba-dība medr.
ዩ ለኪ . ,
11 bekī 'astamāsalū qedūsán nabīyá-
ር ዩ , ዩ ,
12 t, kahenát wa-nagášt gabrú lō-
ቤ ር ዩ ,.
13 mū . qedésta qedūsán, wa-westētā ṣeláta
ናስ ቤ ር , ተቀ
14 kīdán . waldékī šáhelō yekfelána,
.ት ር
15 sa'álī lána qedést . ba'énta taša-
ር
ቤ , ከ
16 gewōtú la-wálda 'amlák 'emnēkī,
ሐር እ ኪ . ኔጼ
17 wa-bekī qerūbána kóna emmédr la-
ከሀ ቤዘ የስ ለኪ
18 máḫ-dar wésta 'aryám beké
. ˘ ዩሐ . ር
19 wa-bá-sma waldékī qerūbána kóna.

Das Faksimile einer Seite des Deggūa, (Tafel IV) und die Übertragung einiger Zeilen (fol. 88 Kolonne 2 die vier letzten Zeilen) seien noch angefügt, um ein Beispiel der rot-schwarzen Notation zu geben. Wie man auch aus der Photographie ersehen kann, sind die blassere Überschrift und die obersten

Tafel IV



Codex aethiop. 24 Vindob. Degguā fol. 88 r.

Notenfolgen im Originale rot, die tiefere Notenzeile und der Text schwarz.

Die Übertragung in unsere Schrift lautet:

zemmārḗ za-felsatā́ Māryā́m déngel
walādīta ʾamlā́k ʿézel wa-géʿez . ʿeg-

ውኍ ር ኤ ሊ
ር . ቤ . ር ር . . ኢ
zeʿeteya ʾebelā́kī wa-emmū la-ʾegzīʾéya ebela-

አ . _ ምክ መዩ ሱጠ
በር ነእም ሞጺ . እሌ . . ኒም
kī ʾarʾayṓ la-mūsé gebrā́ la-dabtarā́

Es wäre demnach zu untersuchen, in welcher Weise die mit Noten versehenen Worte und Silben zugleich Träger erhöhter Bedeutung im Satzgefüge sind, inwieweit die musi-

kalischen Finalzeichen zugleich mit Perioden- und Satzabschlüssen korrespondieren, ob die aufwärtsleitenden Tonzeichen einem unbestimmten Ausdrucke oder einer Fragestellung im Texte entsprechen u. dgl. m. Die Lösung aller dieser Fragen muß der Musikhistoriker dem Kenner der äthiopischen Sprache und Dichtung überlassen.

Es wäre genug getan, wenn diese kleine Studie an einem Beispiel Probleme und Methoden der musikgeschichtlichen Orientforschung im allgemeinen gezeigt hätte, und im besonderen den Stand der Kenntnis der äthiopischen kirchlichen Musik geklärt hat, indem gezeigt wurde, was von den Kenntnissen, die davon auf uns gekommen sind, heute als sicheres Fundament benutzt werden kann, was für Irrtümer sich eingeschlichen haben, und in welcher Weise eine Forschung vorzugehen hätte, die es auf sich nehmen wollte, die Schriftdenkmäler zu entziffern. Ich bin mir bewußt, daß die positiven Ergebnisse recht gering sind, doch wird es jetzt für Orientalisten vielleicht leichter sein, den hier aufgeworfenen Fragen näherzutreten, und es wäre viel erreicht, wenn die Studie dazu anregen würde, daß von Seite der Orientalisten auch musikalische Probleme in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen würden, da nur in wechselseitiger Hilfe des Musikhistorikers und Philologen irgendwie brauchbare Ergebnisse auf dem Gebiete der musikalischen Orientforschung erzielt werden können.

DRITTE ABTEILUNG.



A) MITTEILUNGEN.

Über einige nestorianische Liederhandschriften, vornehmlich der griech. Patriarchatsbibliothek in Jerusalem.

Die einstige Kirche der Nestorianer in Jerusalem, die nach dem Plane des Χρυσανθος (1726) südlich von der jetzt vollständig durch den Neubau des griechischen Gymnasiums eingeschlossenen Demetrioskirche gelegen haben muß, hat, wie es scheint, den größten Teil ihrer liturgischen Hss. an das griechische Grabeskloster abgegeben. Ein Verzeichnis derselben lieferte J.-B. Chabot, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, Journal Asiatique* 1894.[1] Dieses Verzeichnis wurde an dem damaligen Bibliothekar Κλεόπας Μ. Κοικυλίδης ins Griechische übersetzt: *Κατάλογος συνοπτικὸς τῶν ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ τοῦ ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου ἀποκειμένων Συριακῶν χειρογράφων*, Berlin 1898, worin nur das Evangeliar Nro 1 und einige Schreibernotizen etwas ausführlicher behandelt werden als in Chabot's *Notice*. — Andere Hss. dieser Kirche scheinen nach Rom gebracht worden zu sein, z. B. *Cod. syr. Mus. Borg. VI, 1;*[2] gleicher Provenienz ist eine Hs., die Hall im *Journal of American oriental. Society.* Bd. 13. *Proceedings may 1888* beschreibt.

Während meines Aufenthaltes in Jerusalem habe ich die Liederhandschriften dieser Sammlung näher untersucht und ich möchte hier als Vorarbeit für ein Repertorium ostsyrischer liturgischer Hymnen eine genaue Beschreibung derselben voranschicken, da die obengenannten Verzeichnisse dafür nicht ausreichen. Die Hss. sind noch nicht in moderner Weise paginiert, ich habe aber versucht, auf Grund der ursprünglichen Kurrâs-Bezeichnung unter Berücksichtigung fehlender Blätter eine Seitenzählung durchzuführen. Um Platz zu sparen, gebe ich anstelle der Initien meist einen Hinweis auf andere bereits beschriebene Hss.; eine möglichst vollständige Angabe des Vorkommens der einzelnen Hymnen muß jedoch dem Repertorium vorbehalten

[1] Ich zitiere nach dem Separatabdruck. — Die kurze Mitteilung von Rendel Harris, *The Library of the Convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem (Haverford College Studies* I, 1. Haverford 1889. S. 1—17) sowie A. Ehrhard's Aufsatz: *Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem* (RQs. V, 218 ff. und VI. 339 ff) befassen sich nicht mit den syrischen Hss.

[2] Vgl. Giamil, *Genuinae relationes.* Rom 1902. S. 519 Anmkg.

bleiben; die Angaben nach vatikanischen Hss. verdanke ich Herrn Dr. Baumstark, da mir in Breslau Assemani's Katalog unerreichbar ist.

Als Anhang füge ich die Beschreibung einer hoffentlich durch die Kriegswirren nicht in Verlust geratenen nestorianischen Liederhandschriften bei, die ich in der Bibliothek der St. Josef-Universität in Beirut, dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen des Herrn P. Cheikho S. J. einsehen und zum Teil photographieren konnte, und außerdem die Inhaltsangabe einer zweiten modernen Hs., die ich selbst in Beirut erwarb.

Sämtliche hier besprochenen Hss. sind Papierhandschriften. Die Einbände sind teilweise noch die alten, freilich defekten Lederbände mit Holzdeckeln. Die meisten Lieder haben am Ende der Strophen die schrägen roten Striche, die nach den mir von Orientalen gegebenen Proben die Schlußmodulation angeben; sie gleichen den ekphonetischen Zeichen der Kopten, wie sie E. Wellesz in seinem Aufsatz: *Die Erforschung des byzantinischen Hymnengesanges (Zeitschr. f. d. österr. Gymnas.* 1917, 1. u. 2. Heft) S. 31 des Separatabzuges gibt.

Cod. 2. ʿOnjāϑâ-Sammlung.

14 Kurrâs zu je 5 Lagen, bis auf d. letzten K. von 4 Lagen; 1. Blatt des 1. K. und letztes des 14. K. fehlen. Gr.: 32×20 cm, Schriftspiegel: 23×12½ cm; die Seite hat 27—28 Zeilen. Fol. 1ᵃ ist unbeschrieben, 1ᵇ—2ᵃ enthält die syr. Mitteilung, daß im Jahre 1980 d. G. drei Rechtgläubige nach Jerusalem kamen, nämlich der Priester Bakôs bar Isḥaq aus Bagôz ([illegible]) und sein Gefährte, der Diakon ʾIšôʿ bar mehaimenâ Berâhim (wohl = Ibrahim), aus Mossul, und bei ihnen war ein Diener aus Indien mit Namen ʿAnâjēh. „Wie du uns in deiner Gnade gewürdigt hast des Lichtes, das von deinem Grabe ausstrahlt, so würdige uns auch des Lichtes, das von deiner Glorie ausgeht.“ Dann folgen je eine Zeile in Spiegelschrift in syrischer und arabischer Sprache, Anrufungen des Schreibers enthaltend. — Am Schluß (f. 134ᵇ) die Angabe, daß das Buch vollendet wurde Donnerstag den 4. Êlûl des Jahres 1973 d. G. in der Stadt Alqoš im Kloster des Rabban Hórmizd, und zwar in den Tagen des Katholikos Elias. Geschrieben wurde es für die Kirche der Nestorianer in Jerusalem. Der Schreiber ist wohl derselbe Bakôs, der das Buch 7 Jahre später nach Jerusalem bringt; das scheint aus der Überschrift der letzten beiden ʿOnjāϑâ hervorzugehen; das ganze Buch ist von einer Hand geschrieben. Einband modern.

I. Maδrāšâ (Karšûnî) des Priesters Bakôs al-Ǧazrî, für den Mittwoch der Niniviten. Refrain: [illegible], Inc. [illegible].

Darauf beginnt fol. 2ᵇ mit einer Π förmigen Verzierung das eigentliche Corpus der Sammlung.

II. (Fol. 2ᵇ). ʿOnîϑâ des Mār Gabriel, Metrop. von Mossul (genannt Qamṣâ), als er noch Mönch im Kloster des Mār Sabrîšôʿ in Bêϑ Qôqâ war, = *Berlin 66 (Sachau 178)*, D (fol.

53ᵃ—80ᵇ). Vgl. die Angaben in Sachau's *Verzeichnis der syr. Hss. der kgl. Bibliothek zu Berlin*, I, S. 254f.

III. (Fol. 24ᵇ) ʿOnjāϑâ des Kāmîs bar Qardaḥê (ܬܟܫܦܬܐ ܘܬܝܒܘܬܐ ܕܚܡܝܫ ܒܪ ܩܪܕܚܐ), 18 Bitt- und Bußhymnen. Sie finden sich in Sammlungen von gleichem oder ähnlichen Umfang auch in den Hss. *Berlin 66*, A. B. u. *67*; *Cambridge 1911*, 2, 3; *2813* I; *2818* I; *Vatic. 185*, II; *Jerusalem* (s. u.) *23* und *31*; wahrscheinlich auch in *Séert*[1] *54*, II; *Notre Dame des Sémences*[2] *86*, 2. Es möge hier genügen, die einzelnen Hymnen mit den entsprechenden von *Berlin 66*, A, B zusammenzustellen: **1.** (Fol. 24ᵇ) = A, 1; **2.** (F. 30ᵃ) = A, 2; **3.** (F. 33ᵇ) = A, 3; **4.** (F. 37ᵃ) = A, 4; **5.** (F. 40ᵃ) = A, 5; **6.** (F. 41ᵇ) = A, 6; **7.** (F. 43ᵃ) = A, 7. Mit 8 beginnt nach einer Zierleiste eine neue Reihe: **8.** (F. 44ᵇ) = B, 1; **9.** (F. 46ᵃ) = B, 2; **10.** (F. 46ᵇ) = B, 3; **11.** (F. 48ᵃ) = B, 4; **12.** (F. 49ᵃ) = B, 5; **13.** (F. 50ᵃ) = B, 6; **14.** (F. 51ᵃ) = B, 7; **15.** (F. 52ᵃ) = B, 8; **16.** (F. 53ᵃ) = B, 9; **17.** (F. 54ᵇ) = B, 10; **18.** (F. 55ᵇ) = B, 11. Die Schlußbemerkung (F. 56ᵇ) faßt alle 18 ʿOnjāϑâ als ʿOnjāϑâ δεβāʿûϑâ zusammen.

IV. (Fol. 56ᵇ) ʿOnjāϑâ des Wardâ. 7 Bußhymnen. Mit demselben Titel und in derselben Reihenfolge wie in den Hss. *Berlin 63*, 24—30; *64*, 24—30; *66*, C, 1—7; *Vatic. 184*, 19—25; *Jerus. 31*, III, 1—7; *49*, II, 1—7: **1.** (F. 56ᵇ); **2.** (F. 59ᵃ); **3.** (F. 60ᵇ); **4.** (F. 62ᵇ); **5.** (F. 64ᵇ); **6.** (F. 65ᵇ); **7.** (F. 66ᵇ). Von diesen hat Aladár Deutsch, *Drei syrische Lieder*, Berlin 1895, Nr. 2 u. 3 ediert. Über den Bau von Nr. 7 vgl. Sachau, *Verzeichnis* etc. S. 222.

V. (F. 68ᵃ). Onîϑâ für denselben Zweck von Mârî, dem Archidiakon und Archiater, genannt bar Mεšîḥājâ. Folgt auch in *Berlin 63* (Nr. 31), *64* (Nr. 31), *Vatic. syr. 184*, IX und *Jerus. 31*, V u. 49 auf die obigen Wardalieder. Ohne Prolog und Epilog herausgegeben von Cardahi, *Liber thesauri*, S. 105.

VI. (F. 69ᵃ). ʿOnîϑâ von Wardâ. Schließt sich auch in

[1] Addai Scher, *Catalogue des mss. syriaques et arabes.* Mossoul 1905. S. 36.
[2] Addai Scher, *Journal Asiatique.* 1906. S. 37.

den eben genannten Hss. an die vorangehenden Stücke an; III, 1—7, IV, V u. VI bilden demnach eine zusammengehörig überlieferte Gruppe von Buß-ʿO., die hier auch in der Nachschrift hinter VI (F. 71[b]) zusammengefaßt werden: ܫܠܡ ܥܘܢܝ̈ܬܐ ܕܬܝܒܘܬܐ ܕܡܪ̈ܡܝܬܐ. Nr. VI enthält in jeder Strophe einen Vers aus je einer der 56 Marmiāϑâ des nestor. Psalters, der letzte Vers lautet immer: ܗܒ݂ܝ ܠܡܫܝܚ ܬܠܐ.

VII. 8 ʿOnjāϑâ des Kāmîs für einzelne Feste des Kirchenjahres. In derselben Reihenfolge auch *Jerus. 31*, VI; *Berlin 66*, E, 1—9 (enthält als Plus einen 2. Hymnus für Weihnachten). In anderen Hss. sind diese 8 Hymnen in größeren Sammlungen für das Kirchenjahr mit Liedern anderer Autoren vermischt worden, z. B. *Berlin 65*, *Vatic. 186*, IV.

1. (F. 72[a]) für den Advent = *Berlin 66*, E, 1; **2.** (F. 73[a]) für den Advent = *66*, E, 2; **3.** (F. 74[a]) für Weihnachten = *66*, E, 3; **4.** (F. 82[b]) für Gründonnerstag = *66*, E, 5; **5.** (F. 84[a]) für Ostern = *66*, E 6; **6.** (F. 85[b]) für Himmelfahrt = *66*, E, 7; **7.** (F. 86[b]) für das Fest des Išôʿsaβran = *66*, E, 8; **8.** (F. 90[a]) für das Kreuzfest = *66*, E, 9; am Schluß des letzten Hymnus ist noch eine Strophe von demselben Autor angefügt, wie auch in *Jerus. 31*, VI, 8 (F. 159[b]).

VIII. 2 ʿOnjāϑâ des ʿAβdîšôʿ von Gâzartâ zaβdaiϑâ (Insel des Tigris oberhalb Mossul mit dem Orte Bêϑ zaβdai).[1] Beide Hymnen stehen auch in *Cambridge 1991*, 9, e, α—β (F. 123[b] und 135[a]), *Berlin 65* (in umgekehrter Reihenfolge F. 186[b] und 182[b]), und der 2. auch *Cambridge 1980* (F. 403[a]; ob auch der 1. auf F. 399[a], ist aus dem Katalog nicht ersichtlich).

1°. (F. 94[a]). Zum Gedächtnis des Martyrers Kyriakos und seiner Mutter Julitta. Inc. ܐܝܟܢܐ ܕܐܪܥܐ ܡܫܡܫܐ ܕܝܢ ܠܒܘܫܐ ܒܠܘܬܐ. Alphabetisch (vgl. S. 383 des Kataloges der syr. Hss. in Cambridge); den Schluß bilden Aϑbaš-Strophen, einen Dialog enthaltend.

2°. (F. 105[b]). Zum Gedächtnis des Martyrers Kyriakos. Inc. ܫܘܒܚܐ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ.

[1] Nach Assemani, *Diss. de Syris monoph.* S. 83 mit Ǧezîret ibn ʿOmar zu identifizieren.

IX. 3 ʿOnjāϑâ des Isḥaq Šεβaδnājâ (ܥܘܢܝ̈ܬܐ ܕܒܥ̈ܘܬܐ ܠܡܘܬܐ ܒܫܢ̈ܬ ܐܠܦ ܫܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܚܕܐ ܝܘܢܝܐ. ܕܐܒܘܗ ܐܝܟ ܟܬܝܒ ܐܝܬ ܠܗ). Am Rande wird er mit dem auch sonst für ihn gebräuchlichen Beinamen ܐܚܘܢ bezeichnet. Nach dem Titel wären also die 3 Hymnen im Jahre 1751 d. G. (1440 n. Chr.) entstanden. Sie finden sich auch *Berlin 66*, E, 1—3; *Cambridge 1991*, 9, d, α—γ.

1°. (F. 110ᵇ). ʿOnîϑâ „der Buße" = *Berlin 66*, E, 1 (F. 113ᵃ).

2°. (F. 112ᵇ). O. zum Gedächtnis des hl. Georg = *66*, E, 2 (F. 115ᵇ). Vgl. Baumstark, OChr² 2, 153.

3°. (F. 119ᵃ). ʿU. über den Heilsplan und das Kreuz = *66*, E, 3 (F. 122ᵇ). Unsere Hs. hat auf F. 125ᵃ 5 Zeichnungen im Text, 3 Kreuze und 2 rechteckige Figuren mit einzelnen Worten, die mit dem Text der Strophe ܟ in Verbindung stehen. Am Schluß folgen 5 Verse mit dem Akrostich ܡܫܒܕܢܝܐ; darauf die Schlußnotiz: ܫܠܡ ܥܘܢܝ̈ܬܐ ܕܒܥ̈ܘܬܐ ܠܡܫܡܫܢܐ ܚܣܝܐ ܡܫܒܕܢܝܐ ܚܕ ܡܢ ܟܠ ܕܩܘܪ̈ܒܢܐ.

X. (F. 127ᵇ). Eine ʿOnîϑâ δεbāʿûϑâ von Wardâ = *Berlin 65*, F. 84ᵃ; *Jerus. 23*, F. 90ᵃ; *31*, F. 174ᵇ; *49*, F. 73ᵃ; *Cambridge 1982*, F. 94ᵃ; in 3 anderen Hss. (*Cambridge 1991*, F. 58ᵇ und *2813*, F. 71ᵇ und *Jerus. 31* wird gesagt, daß manche diese ʿO. auch dem Ḥakîm von Bêϑ Qašâ zuschreiben, und *Cambridge 1983*, F. 73ᵃ wird Georg, Metropolit von Elam als ihr Verfasser genannt.

XI. (F. 132ᵃ). Sôγîϑâ des Narses, die zum ܠܒܘܫܐ an Ostern gesungen wird; vgl. außer den beiden unten anhangsweise beschriebenen Hss.: *Jerus. 31*, F. 240ᵇ; *19*, 2; *Berlin 20*, F. 198ᵃ; *22*, F. 96ᵇ (diese beiden Pergamenthss. sind jakobitischer Provenienz); *57*, F. 215ᵃ. *Cambridge 2820*, F. 53ᵇ; vielleicht auch *2047*, F. 105ᵇ und *Oo, 1, 21*, F. 1ᵃ. Sachau hat 1896 in den *Sitzungsberichten der Berliner Akademie* (S. 179) diese S. in alt- und neusyrischer Sprache mit deutscher Übersetzung herausgegeben; vgl. auch Baumstark in der *Wissenschaftlichen Beilage zur Germania*. 1908, S. 139, und meinen Aufsatz über *Die liturgische Poesie der Ostsyrer* in der 3. Vereinsschrift 1914 der Görresgesellschaft, S. 74ff. — Hinter der Nachschrift zur ganzen Hs. (s. o.) folgen nun noch

XII. 2 ʿOnjāϑâ des Bakôs bar Isḥaq aus Bagôz, zu

singen am Montage der Ninivitenbitttage. Der Verfasser, der sich hier „Sünder“ nennt, ist wohl identisch mit dem Schreiber und Überbringer der Hs. (s. o.).

1°. (F. 135ª) Inc. ܐܬܠܦܠܦܬ ܕܢܘܗܪܐ ܫܡܥ.

2°. (F. 136ª) Inc. ܨܒܘ ܠܗ ܠܟܠ ܚܘܣܝܐ ܕܒܝܫܬܐ. Beide ʿO. sind alphabetisch, und nur hier überliefert; die 2. ist unvollständig, bricht in der Mitte der ܨ = Strophe ab, da das letzte Blatt des 14. Kurrâs fehlt.

Cod. 23. ʿOnjāϑâ-Sammlung.

15 Kurrâs von je 5 Lagen mit Ausnahme des 15., der nur 2 Lagen hat; die ersten und letzten 3 Seiten sind unbeschrieben. 20×15 cm groß, die Seite zu 20 Linien, durchweg von derselben Hand geschrieben. Sehr gut erhalten, fast keine Gebrauchsspuren, nur am Rande viele Wurmlöcher; moderner Einband. — Die Nachschrift (F. 141ª) besagt, daß das Buch am Freitag den 5. Ḥezîran 1951 d. G.[1] im Kloster des Mār Johannes, des leiblichen und geistigen Bruders des Mār Aḇâ, vollendet wurde, und zwar in den Tagen des Katholikus Mār Elias und des Bischofs Josef von Gāzartâ. „Das Buch gehört der hl. Kirche zu Jerusalem, welche genannt wird ܡܪܬܝ ܠܐܠܗܝܬܐ, Mutter unsers Herrn und Gottes Jesus Christus . . . .“ „Rabban Josef kaufte das Papier, Gott möge ihm mit Antonios die Ruhe und Freude des Himmels geben. Ich, der sündige Priester Abdalhad habe es umsonst für die heil. Kirche in Jerusalem geschrieben.“ Es folgt dann eine Verwünschung gegen den Dieb, der etwa das Buch wegnimmt.

I. (F. 2ᵇ). ʿOnîϑâ des Mār Gabriel von Mossul = *Cod 2*, II (auch die gleiche Überschrift).

II. 5 ʿOnjāϑâ des Kāmîs.

1. (F. 36ᵇ) = *Cod. 2*, III, 1; **2.** (F. 45ª) = III, 2; **3.** (F. 51ª) = III, 3; **4.** (F. 56ᵇ) = III, 4; **5.** (F. 59ª) = *Berlin 67*, 4 (F. 38ᵇ); *Cambridge 1991*, 2, e (F. 39ᵇ); *2813*, I, 5 (F. 25ᵇ). Diese 3 Hss. enthalten an dieser Stelle eine längere Reihe von ʿO. des Kāmîs, unsere Hs. nur die ersten 5.

III. 3 ʿOnjāϑâ ďebaʿûϑâ des Mar Išôʿjahb, Metropoliten von Arbêl, „der genannt wird Bar Meqaddam“.

1°. (F. 62ª). Inc. ܡܘܕܝܢܢ ܠܡܘܕܥܢܐ ܩܢܝܐ. ܠܡܫܝܚܐ ܕܒܢܘ ܡܢ ܓܘܢܐ.

2°. (F. 69ᵇ). Diese ʿO. wird die „theologische“ genannt. Inc. ܡܫܒܚܝܢ ܟܠܢ ܚܝܠܘܬܐ. ܠܡܫܝܚܐ ܠܐܠܗܐ ܡܫܒܚܐ.

3°. (F. 76ᵇ). Inc. ܡܫܒܚܝܢ ܟܠܢܝܢ ܢܝܫܐ. ܘܠܐܝܟܢ ܘܠܟܠܝܘܬܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܫܘܒܚܐ. Diese 3 ʿO. scheinen sonst nirgends vorzukommen. *Cambridge 1980*, 13ᵇ, (F. 361ª) und *1991*, 9, c (F. 102ª), *Berlin 65*, (F. 155ᵇ) und

[1] So ist zu lesen, und nicht 1921.

Jerus. 31, XVII (s. u.) enthalten eine Dichtung dieses I. über den hl. Georg. Nach *Cambridge 2814* (F. 4[b]) hat er i. J. 1763 d. G. (= 1452 n. Chr.) Zwischenstrophen zu der Memrâ zaugānājâ des Barhebraeus verfaßt. In der Hs. *Berlin 75* steht F. 318[b] ein Gedicht desselben Išô'jahb auf Hôrmîzd.

IV. (F. 82[a]) 'Onîϑâ des Kāmîs = *Cod. 2*, III, 18.

V. (F. 85[a]) 'Onîϑâ δεβā'ûϑâ des Priesters 'Aṭjâ bar Aϑεlî (ܥܛܝܐ ܒܪ ܐܬܠܝ). Inc. ܐܘ ܕܠܗܘܢ ܡܫܒܚܬܐ. ܘܫܡܝܐ ܟܕ ܫܘܒܚܬܐ. Scheint sonst nicht vorzukommen. Alphabetisch, jeder Buchstabe zweimal, dann das Alphabet rückwärts, zum Schluß Akrostich mit dem Namen 'Aṭja. Andere Hymnen desselben in der Hs. *Cambridge 2820* (dort ist der Name „'Aṭṭaje" transskribiert) und *Berlin 66*, H (Sachau umschreibt „'Aṭjê"). Der Schreiber unserer Hs. 23, der sonst durchweg vokalisiert, hat den Namen ohne Vokale gelassen. In *Berlin 66* ist die Abfassungszeit der Hymnen angegeben: 1833 d. G. (= 1522 n. Chr.).

VI. (F. 90[a]). 'Onîϑâ des Wardâ, von einigen dem Ḥakîm von Bêϑ Qašâ zugeschrieben = *Cod. 2*, X.

VII. (F. 98[a]). 'Onîϑâ δεβā'ûϑâ des Isḥaq Šεβaδnājâ = *Cod. 2*, IX, 1.

VIII. (F. 101[a]). 'Onîϑâ des Priesters Ṣεlîβa = *Berlin 64*, (F. 81); *Cambridge 1991*, 5 (im „*Catalogue*" ist S. 374 auch auf die eigentümliche Art der akrostichischen Strophenanfänge hingewiesen ['Aϑbaš]); *2813*, II; *Oo*, 1, 29, VI.

IX. 13 'Onjāϑâ des Kāmîs. Entspricht der Sammlung in den Hss. *Berlin 66*, B, 1—10 und A, 5—7; *Berlin 67*, 8—16 (hier fehlt eine) und 5—7; *Cambridge 2813*, I, 9—19 u. 6—8; *Cambridge 1991*, 3, a—j und 2, f—h; *Jerus. 31* (s. u.) und 2 (s. o.); *Vatic. syr. 185* (mit etwas veränderter Reihenfolge). Zum Vergleich stelle ich den Abschnitt III der bereits beschriebenen Hs. 2 daneben.

1. (F. 106[b]) = *Cod. 2*, III, 8; **2.** (F. 108[b]) = *2*, III, 9; **3.** (F. 109[a]) = *2*, III, 10; **4.** (F. 112[a]) = *2*, III, 11; **5.** (F. 114[a]) = *2*, III, 12; **6.** (F. 115[a]) = *2*, III, 13; **7.** (F. 117[a]) = *2*, III, 14; **8.** (F. 119[a]) = *2*, III, 15; **9.** (F. 121[a]) = *2*, III, 16; **10.** (F. 123[a]) = *2*, III, 17; **11.** (F. 125[a]) = *2*, III, 5; **12.** (F. 127[b]) = *2*, III, 6; **13.** (F. 130[a]) = *2*, III, 7.

X. 3 weitere ʿOniāϑâ des Mar Išôʿjahb bar Mɛqaddam (s. o. III):

1°. (F. 133ᵃ). Inc. ܒܢܩܫܬܐ ܕܩܠܝܡ ܐܬܘܬܐ. ܥܠ ܣܓܝܐܘܬܐ ܘܡܩܠܣܘܬܐ.

2°. (F. 136ᵃ). Inc. ܒܠܒܢ ܕܫܠܡ ܕܘܩܐ. ܢܫܒܘܚܝܘܗܝ ܠܡܪܢ ܣܓܝ.

3°. (F. 138ᵇ). Inc. ܒܚܕܝܐ ܕܫܠܡ ܕܘܝܐ. ܘܒܠܒܢ ܕܫܢ ܣܓܝܗ ܡܫܟܢ.

Diese 3 ʿO. sind nur in dieser Hs. überliefert. F. 141ᵃ folgt Unterschrift des Ganzen.

Cod. 31. ʿOnjāϑâ- und Sôγjāϑâ-Sammlung.

13×18,4 cm groß. 26 nummerierte Kurrâs, mit durchschnittlich 5, einmal 6 und mehreremal 4 Lagen, dann 2 unnum. Kurrâs, von dem letzten (28.) ist nur noch das 1. und ein Teil des letzten Blattes vorhanden; die Seite zu 19 Zeilen mit Ausnahme der letzten 4, die enger beschrieben sind.

Schreiber der ersten 21 K. ist Abraham, Priester und Mönch aus Karka dɛSelôk, der seine Arbeit auf Bitten der Lektoren im Eugeniosklcster unternahm und am Donnerstag der ersten Kirchweihwoche, am 4. Ṭešri II des Jahres 1824 d. G. vollendete, z. Z. des Katholikos Simeon. Die Lieder der letzten Kurrâs sind von verschiedenen späteren Händen nachgetragen, ohne Schreibernotiz; nur am Schluß noch einmal ein Eigentumsvermerk (Eugeniokloster) wie öfter in der Hs. Auf F. 1ᵇ ist die Bemerkung eingetragen, daß der Mönch Abraham am 5. Freitag des Sommers, an welchem das Gedächtnis des Mār Simeon bar Ṣabbāʿê ist, am 25. Âb des Jahres 1813 (oder 1823) d. G. nach dem Kloster des seligen Mār Eugen kam.

Einband: Alter Lederband, der wohl ehemals Schließen hatte.

Die Hs. ist nach Alter und Umfang die bedeutendste der Liederhandschriften dieser Sammlung, die darum *Berlin 66* (noch aus den XVI. Jhrhdt.) und *Vat. syr. 186* (v. J. 1477) u. *184* (v. J. 1560) zur Seite zu stellen ist.

Erster Teil der Hs.:

F. 1ᵃ. Verschiedene Kritzeleien und Eigentumsvermerke.

F. 2ᵃ und ᵇ. Notiz über den Eintritt des Mönches Abraham in das Eugenioskloster und Kritzeleien.

I. (F. 3ᵃ). ʿOniϑâ des Metropoliten Gabriel von Mossul, genannt Qamṣâ = *Cod. 2,* II. Diese ʿO. wird zum Gedächtnis des Mār Saβrʿišôʿ von Bêϑ Qôqâ am 1. Sonntag des Ṭešrî I zum ܥܠܡܐ oder ܫܘܪܝ der Motwa gesungen, oder auch am Mittwoch der Ninivitenrogation nach der letzten Motwa.

II. 19 Bitt- und Buß-ʿOnjāϑâ des Kāmîs. Vgl. *Cod. 2,* III. **1.** (F. 41ᵇ) = *2,* III, 1; **2.** (F. 50ᵃ) = III, 2; **3.** (F. 56ᵇ) = III, 3; **4.** (F. 62ᵃ) = III, 4; **5.** (F. 64ᵇ) = *Cod. 23,* II, 5; **6.** (F. 66ᵃ) = *Cod. 2,* III, 5; **7.** (F. 68ᵇ) = III, 6; **8.** (F. 72ᵃ) = III, 7; **9.** (F. 75ᵇ) = III, 8; **10.** (F. 77ᵇ) = III, 9; **11.** (F. 79ᵃ) = III, 10; **12.** (F. 81ᵃ) = III, 11; **13.** (F. 83ᵃ) = III, 12; **14.** (F. 85ᵃ) = III, 13; **15.** (F. 86ᵇ) = III, 14; **16.** (F. 88ᵇ)

= III, 15; **17.** (F. 90ᵇ) = III, 16; **18.** (F. 92ᵃ) = III, 17; **19.** (F. 94ᵃ) = III, 18.

(F. 96ᵃ). Nachschrift zu den vorangehenden 19 ʿOnjāϑâ; der Schreiber Abraham bittet den Lektor um sein Gebet.

III. 7. Buß-ʿOnjāϑâ des Wardâ. Dieselben mit der gleichen Überschrift wie in *Cod. 2*, IV.

1. (F. 96ᵃ); **2.** (F. 100ᵃ); **3.** (F. 102ᵃ); **4.** (F. 105ᵇ); **5.** (F. 108ᵇ); **6.** (F. 110ᵃ); **7.** (F. 112ᵃ).

IV. (F. 114ᵇ). ʿOnîϑâ des Mârî bar Mešîḥā(jâ) = *Cod. 2*, V.

V. 2 weitere Buß-ʿOnjāϑâ des Wardâ.

1. (F. 116ᵃ) = *Cod. 2*, VI; **2.** (F. 120ᵇ) = *Berlin 63*, 59 (F. 94ᵃ) und *64*, 59 (F. 79ᵃ). *Cambridge 1982* (F. 109ᵇ); *1983* (F. 82ᵇ) und *2813* (F. 99ᵇ).

(F. 122ᵇ). Nachschrift zu den Buß-ʿOnjāϑâ, Bitte des Schreibers Abraham um das Gebet.

VI. 8 ʿOnjāϑâ des Kāmîs für einzelne Feste des Kirchenjahres, wie oben *Cod. 2*, VII.

1. (F. 123ᵃ); **2.** (F. 125ᵇ); **3.** (F. 127ᵇ); **4.** (F. 141ᵃ); **5.** (F. 143ᵃ); **6.** (F. 145ᵇ); **7.** (F. 147ᵃ); **8.** (F. 153ᵇ), ebenfalls mit der Zusatzstrophe.

VIII. 2 ʿOnjāϑâ des Isḥaq Šeβaδnājâ = *Cod. 2*, IX, 1 u. 2.

1. (F. 160ᵃ); **2.** (F. 163ᵃ).

IX. (F. 174ᵇ). ʿOnîϑâ des Wardâ = *Cod. 2*, X.

X. 2 ʿOnjāϑâ des hl. Aφrem für Rogation und Fastenzeit.

1°. (F. 181ᵃ). Inc. ܫܡܥܘ ܘܐܬܪܥܘ ܡܠܦ̈ܢܐ mit geringen Veränderungen für das Fest der syrischen Lehrer im *Brev. chald.* I. S. ܩܢܛ gedruckt.

2°. (F. 185ᵃ). Inc. ܡܢܘ ܕܢܫܬܥܐ ܙܟܘܬܗ, dass. in *Berlin 65*, (F. 49ᵃ), aber ohne Autornamen.

XI. (F. 187ᵃ). ʿOnîϑâ des Rabban Berîχîšôʿ, genannt bar Êškāφê. Inc. ܡܢܘ ܬܫܒ̈ܚܬܗ ܕܡܢܐ. Eine Einleitung zum Ḥûdrâ von Rabban Berîχîšôʿ von Bêϑ Qôqâ, genannt bar Êškāφê findet sich in *Cambridge 1981* (Fol. 2ᵇ), abgedruckt in Wright-Cook's *Catalogue*, S. 164—168. Die ʿO. selbst im *Brev. chald.* I, S. ܕܣܣ.

XII. (F. 189ᵃ). ʿOnîϑâ für Weihnachten. Inc. ܫܡܥܘ ܟܠܟܘܢ ܚܕܘܬ

Vgl. *Berlin 43* (F. 35ᵇ), eine Gazzâ-Hs. v. J. 1836 n. Chr. Die ʿO. im *Brev. chald.* I, S. ܢܟܙ.

XIII. (F. 189ᵃ). ܥܘܢܝܬܐ ܕܩܘܫܝܬܐ des Rabban Šemʿôn von ܫܢܩܠܒܐ. Inc. ܐܘ ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ. Vgl. *Berlin 127* (F. 25ᵃ). Hrsgeg. von Cardahi, *Liber thesauri*, S. 89. Am Schluß eine Erklärung (ܦܘܫܩܐ) der Rätsel.

XIV. (F. 200ᵇ). Erklärung schwieriger Wörter in der ʿO. des Mar Gabriel und (F. 203ᵃ) in den ʿO. des Kāmîs.

XV. (F. 204ᵇ). Sûrgāδâ, Kalendarium.

(F. 207ᵇ). Nachschrift zum ersten, älteren Teil der Hs.

(F. 209ᵃ) unbeschrieben, 209ᵇ—211ᵃ verschiedene Kritzeleien und Eigentumsvermerke, 212 leer.

Zweiter Teil der Hs.

XVI. Sôγjāθâ für die Sonn- und Festtage von Kāmîs u. a. Titel: ܣܘܓܝܬܐ ܕܩܕܡܝܬܐ ܕܟܠ ܫܢܬܐ. ܘܣܘܓܝܬܐ ܡܢ ܚܕܐ. Ähnliche S.-Sammlungen: *Vat. syr. 188*, I; *Cambridge 2820*, I v. J. 1888 n. Chr., z. T. auch *2041*, und meine (unten beschriebene Hs.) v. J. 1877. Am reichhaltigsten scheint die Cambridger Hs. zu sein, die für die einzelne Tage oft mehrere S. enthält; diese soll darum zum Vergleich herangezogen werden, um die Angaben, die sich zumeist mit denen im *Catalogue* von Wright und Cook decken, nicht noch einmal wiederholen zu müssen.

1. (F. 213ᵃ) = *Cambridge 2820*, I, 1; **2.** (F. 213ᵇ) = I, 2; **3.** (F. 215ᵇ) = I, 3, 2°; **4.** (F. 216ᵇ) = I, 5, 6° (vgl. die Bemerkung dort); **5.** (F. 217ᵃ) = I, 5, 1°; **6.** (F. 218ᵃ) = I, 7; **7.** (F. 219ᵃ) = I, 6. Für das Fest der Gottesmutter nach Weihnachten wird an 2. Stelle noch auf Nr. 4 zurückverwiesen; **8.** (F. 220ᵃ) = I, 8; **9.** (F. 221ᵇ) = I, 8, 2°; **10.** (F. 222ᵃ) = I, 9; **11.** (F. 222ᵇ) = I, 10; **12.** (F. 224ᵃ). Titel: ܣܘܓܝܬܐ ܕܡܥܠܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܝܠܗ ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘ ܥܐܠ ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܡܫܝܚܐ ܠܡܥܒܕ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܕܡܬܥܒܕܐ ܕܐܘܪܫܠܡ. Inc. ܐܘ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܟܠܗ; **13.** 7 S. für den Palmsonntag: a. (F. 226ᵇ) nach einer Randbemerkung „von Wardâ“ = I, 12, 1°; b. (F. 228ᵃ) = I, 12, 7°; c. (F. 229ᵃ) = I, 12, 2°; d. (F. 230ᵃ) = I, 12, 3°; e. (F. 230ᵇ) = I, 12, 4°; f. (F. 231ᵃ) = I, 12, 5°; g. (F. 232ᵇ) „von Wardâ“ = I, 12, 6°; **14.** (F. 233ᵇ) = I, 12, 8°; **15.** 5 S. für Ostern: a. (F. 235ᵇ) „von Wardâ“ = I, 13, 1°;

b. (F. 237ᵃ) = I, 13, 5°; c. (F. 238ᵃ) = I, 13, 2°; d. (F. 239ᵇ) von Kāmîs = I, 13, 4°; e. (F. 240ᵇ) über den Kerub und den Räuber = I, 13, 7°, s. o. *Cod. 2*, XI; **16.** (F. 246ᵃ) = I, 16; **17.** (F. 247ᵃ) (für Apostelfest) = I, 11 (für Feste der Evangelisten und Nûsardîl (Nr. 19); **18.** (F. 247ᵇ) = I, 22; **19.** (F. 248ᵃ) = I, 20; **20.** (F. 249ᵃ) = I, 24, d; **21.** (F. 250ᵃ) = I, 24ᵇ; **22.** (F. 251ᵃ) S. der Buße, über die hl. Nichte des Abraham Kidunaja. Inc. ܫܡܥܘ ܐܚܝ̈. Vgl. *Cambridge 2041*, 15. Vielleicht auch identisch mit dem von jakobitischen Hss. überlieferten Gedicht, *Berlin* 20, 22 (für die 4. Fastenwoche) und *Brit. Mus. Add.* 17, 141 (F. 24ᵇ). — Von diesen sind ediert: Nr. 5 und 7 von Baumstark, *OChr.*² I, S. 193 ff. nach dieser Hs. Nr. 7 auch schon von Mösinger, *Monumenta syriaca* II, 172. Nr. 6 von Kirschner, *OChr.* VII, 284—289.

XVII. (F. 253ᵃ). ʿOnîϑâ auf den hl. Stephanus. Von einer anderen Hand auf dem 27. (unnummerierten) Kurrâs nachgetragen = *Berlin 65* (F. 107ᵇ, dem Mār ʿAβdîšôʿ zugeschrieben); *66*, G; *Cambridge 1991*, 99ᵃ.

XVIII. (F. 257ᵇ). ʿOnîϑâ auf den hl. Georg von dem Metropoliten Îšôʿjahb von Arbêl, genannt bar Mᴇqaddam, von einem späteren Schreiber nachgetragen = *Berlin 65* (F. 155ᵇ), *Cambridge 1980* (F. 361ᵃ) und *1991* (F. 102ᵃ). Vgl. *Cod. 23*, III.

Cod. 38. Stücke des Wardâbuches.

12 Kurrâs von je 5 Lagen. 13 × 18 cm groß, die Seite zu 17—18 Zeilen. Ohne Angabe des Datums und des Schreibers; die Nachschrift auf F. 118ᵃ besagt nur, daß die Hs. ܫܠܡ ܡܫܠܡܢܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܫܢܬ vollendet wurde. Der Schrift nach könnte sie etwa dem 17. Jhrhdt. angehören. Vor und hinter dem ursprünglichen Corpus der Hs. hat eine spätere Hand je einen Text auf leergelassene Blätter geschrieben (I u. III). Gebunden in einen modernen Bibliotheksband.

F. 1ᵃ leer.

I. F. 1ᵇ Sôγîϑâ für den Neuen Sonntag = *Cambridge 2820*, 14 und meine Hs. S. 96;

II. ʿOnjāϑâ des Georg Wardâ. ܥܘܢܝ̈ܬܐ ܕܡܠܟܐ ܠܗܘܓܝܐ ܕܥܘܢܝ̈ܬܐ ܘܦܠܘ. Ähnliche Sammlungen: *Berlin 63*, 97 ff., (hier zum Vergleich benutzt), *65*, 169 ff.; *Cambridge 1982*, 27 (F. 170ᵇ ff.); *1983*, 24 (F. 134 ff.); *Vatic. syr. 184* (v. J. 1560), 90 ff.

1. (F. 2ᵇ) = *Berlin 63*, 97; **2.** (F. 5ᵇ) = *63*, 98; **3.** (F. 10ᵃ) = *63*, 99; **4.** (F. 13ᵃ) = *63*, 100; **5.** (F. 14ᵇ) = *63*, 101; **6.** (F.

17ᵃ) = *63*, 102; **7.** (F. 19ᵇ) = *63*, 106; **8.** (F. 22ᵇ) = *63*, 107; **9.** (F. 25ᵃ) = *63*, 108; **10.** (F. 28ᵃ) = *63*, 109; **11.** (F. 30ᵇ) = *63*, 110; **12.** (F. 33ᵇ) = *63*, 113; **13.** (F. 36ᵃ) = *63*, 114; **14.** (F. 40ᵃ) = *63*, 115; **15.** (F. 42ᵃ) = *63*, 116; **16.** (F. 44ᵇ) = *63*, 119; **17.** (F. 47ᵃ) = *63*, 121; **18.** (F. 50ᵃ) = *63*, 122; **19.** (F. 52ᵇ) = *63*, 123; **20.** (F. 56ᵇ) = *63*, 125; **21.** (F. 58ᵇ) = *63*, 126; **22.** (F. 62ᵇ) = *63*, 127. — Diese ʿO. nehmen Bezug auf das Evangelium des betr. Tages; *Cambridge 1982* deutet das auch häufig durch die Beischrift „zum Evangelium“ an.

III. (F. 65ᵃ) Tûrgāmâ für jeden Tag. Dieses Stück, hier zwischen den ʿOnjāϑâ eingesprengt, findet sich auch in der Beiruter Hs. (s. u.), sonst nirgends, wie es scheint. Inc. ܐܠܗܐ ܚܝܠܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܚܘܒܐ ܡܫܡܫܐ ܘܡܫܪܝܐ.

IV. Eine neue Reihe von ʿOniāϑâ, aber ohne neuen Titel; **1.** die erste (F. 65) hat nur die Überschrift: ܥܘܢܝܬܐ ܕܩܘܕܫ ܥܕܬܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܡܫܝܚܐ ܠܒܝܬܘܬܗ ܘܐܝܬ ܗܘ ܘܡܬܥܒܕܐ = *Berlin 63*, 33; **2.** (F. 68ᵃ) = *63*, 7 (für das Marienfest des Sommers); **3.** (F. 71ᵃ) = *63*, 75 („über Lazarus“); **4.** (F. 75ᵃ) = *63*, 76; **5.** (F. 77ᵃ) = *63*, 77; **6.** (F. 79ᵃ) = *63*, 79; **7.** (F. 81ᵇ) = *63*, 81, **8.** (F. 85ᵃ) = *63*, 85; **9.** (F. 87ᵃ) = *63*, 91; **10.** (F. 90ᵇ) = *63*, 90; **11.** (F. 93ᵃ) = *63*, 95; **12.** (F. 96ᵃ) = *63*, 96; **13.** (F. 98ᵇ) von Kāmîs = *Jerus. 2*, III, 18; **14.** (F. 100ᵇ) = *Jerus. 2*, IV, 1; **15.** (F. 104ᵇ) von Warϑâ = *Jerus. 2*, IV, 2; **16.** (F. 107ᵃ) = *2*, IV, 3; **17.** (F. 110ᵃ) = *2*, III, 5; **18.** (F. 113ᵃ) = *2*, III, 6; kurze Nachschrift: Zu Ende sind auch diese ʿO. des Lehrers Kāmîs; **19.** (F. 115ᵇ) von demselben = *2*, III, 4.

F. 118ᵃ: Nachschrift zum ganzen Werke (s. o.).

V. (F. 118ᵇ—120ᵇ) Anonymes Lied (ʿOnîϑâ) zum ܒܥܡ. Inc. ܥܡܐ ܕܥܡܘܕ ܫܡܫܐ ܝܗܘܕܝܐ (handelt von der Undankbarkeit Israels) nur hier überliefert. Wie I von späterer Hand.

Cod. 49. ʿOnjāϑâ-Sammlung.

15×10 cm; die Seite zu 16 Zeilen. In dieser in modernem Bibliotheksband gebundenen Hs. sind Teile eines Liederbuches und eines Begräbnisrituals zusammengefaßt. Anfang unvollständig. Blatt 2 und 1 gehören (in dieser Reihenfolge) hinter Bl. 13, dann müßten 4, 3 und 5 folgen. Der 1. Kurrāsbuchstabe ist ܕ auf Bl. 14; auf Bl. 20 ܗ; 30 ܘ und so fort bis 80 ܝܐ. 84ᵃ ist leer, 84ᵇ in späterer Karšûnischrift; von hier ab gehört das Folgende zum Begräbnisritual, das der Schrift nach von demselben Schreiber sein könnte als der 1. Teil der Hs., doch mit neuer K-Bezeichnung, Bl. 96

ܠ, 98 ܦ. Es sind offenbar zwei Hs.-Fragmente zusammengebunden worden. — Nachschriften mit Zeit- und Ortsangaben und Name des Schreibers fehlen darum. Der Schrift nach dem 18. Jhrhdt. angehörig.

I. ʿOnjāϑâ des Kāmîs.

1. (F. 4ᵃ. Anfang fehlt) = *Cod. 2*, III, 10; 2. (F. 6ᵃ) = III, 11. F. 6ᵇ ist leer. 3. (F. 9ᵇ) = III, 12; 4. (F. 13ᵃ) = III, 13, hinter 13ᵇ muß F. 2 u. 1 folgen; 5. (F. 14ᵇ) = III, 14; 6. (F. 17ᵇ) = III, 2, 15. F. 19ᵇ ist leer. 7. (F. 21ᵇ) = III, 16; 8. (F. 24ᵇ) = III, 17; 9. (F. 27ᵇ) = III, 18; F. 31ᵇ Nachschrift: Zu Ende sind die ʿOnjāϑâ des Kāmîs.

II. ʿOnjāϑâ des Wardâ; dieselben nach Zahl und Überschrift wie in *Cod. 2*, IV und *31*, III.

1. (F. 31ᵇ), 2. (F. 38ᵇ), 3. (F. 42ᵇ), 4. (F. 48ᵃ), 5. (F. 53ᵃ), 6. (F. 56ᵃ), 7. (F. 59ᵃ).

III. (F. 63ᵃ). ʿOnîϑâ des Mârî bar Mešiḥājâ = *Cod. 2*, V u. *31*, IV.

IV. 1. (F. 67ᵃ). ʿOnîϑâ des Wardâ = *Cod. 2*, VI und *31*, V, 1; 2. Anfang der ʿO. des Wardâ = *Cod. 31*, V, 2; bricht schon nach der 1. Strophe ab.

V. (F. 73ᵇ). ʿOnîϑâ ðeβāʿûϑâ von Wardâ, nach manchen von Ḥakîm von Bêϑ Qašâ = *Cod. 2*, X, *31*, VIII. Von F. 84 gehört das Folgende zum Begräbnisritual, das allerdings auch eine Reihe von Liedern enthält, die aber nicht in diesen Zusammenhang gehören.

Syr. Liederhs. der St. Josefsuniversität in Beirut. (Enthält Tûrgāmê und Sôγjāϑâ.)

Papierhs., 17,5 × 11,5 groß, die Seite zu 19 Zeilen; die einzelnen Kúrrâs haben 4—5 Lagen; die moderne Seitenzählung in arabischen Zahlen beginnt mit ٣ auf dem 2. Blatte des 3. (ܓ) Kurrâs. Es fehlen noch erstes u. letztes Blatt des K. ܘ und das 1. Blatt des K. ܝ. Der Einband ist modern. Die Nachschrift auf S. 218f. besagt, daß dieses Buch der ܫܠܡ ܘܫܘܟܠܠ ܬܘܪܓܡܐ ܕܟܠܗ ܡܕܪܫܬܐ ܘܩܠܐ ܥܡ ܡܕܪܫܬܐ vollendet wurde am Montag, am Feste des Mār Peϑiôn (das Folgende ist weggerissen). Auf S. 219 heißt es weiter, daß es geschrieben wurde im Jahre 1852 d. G. in den Tagen des Patriarchen Šemʿôn, und des Metropoliten und ܡܪܢ ܚܢܢܝܫܘܥ Ḥenānišôʿ, in der Stadt Mardin im Gezelt des Mār Giwargis und Mār Rabban Hórmizd, des Persers. S. 220 sagt der Schreiber, daß er eigentlich seinen Namen aus Bescheidenheit nicht nennen dürfte (was ihm infolge der Beschädigung der Hs. an dieser Stelle beinahe gelungen ist); er nennt sich aber doch, und soweit man es noch entziffern kann, war es ein Diakon David aus Arbél (vgl. auch eine kurze Notiz auf S. 167).

I. 22 Sôγjāϑâ.

1. (S. 3) = *Jerus. 31*, XVI, 13f.; **1**ᵇ. (S. 5) = XVI, 13g; **2.** (S. 9) = XVI, 14; **3**ᵃ. (S. 14) = XVI, 15a; **3**ᵇ. (S. 17) = XVI, 15b; **3**ᶜ. (S. 19) = XVI, 15c; **3**ᵈ. (S. 23) von Kāmîs = XVI, 15d; **3**ᵉ. (S. 25) = XVI, 15e; **4.** (S. 36) = XVI, 16; **5.** (S. 38) = XVI, 17; **6.** (S. 39) = XVI, 18; **7.** (S. 41) = XVI, 19; **8**ᵃ. (S. 43) = XVI, 20; **8**ᵇ. (S. 46) = XVI, 21; **8**ᶜ. (S. 49) = XVI, 22; **8**ᵈ. (S. 51) = *Cambridge 2820* I, 24ᵃ; **8**ᵉ. (S. 52) = *2820* I, 24ᵇ; **9.** (S. 56) = *2820* II, 1; **10**ᵃ. (S. 59) = *2820* I, 25ᵇ; **10**ᵇ. (S. 62) = *2820* I, 25f.; **11.** (S. 66) = *2820* I, 13, 3"; **12.** (S. 68) = *2820* III, 22.

S. 72. Nachschrift zu dieser Reihe von Sôγjāϑâ.

II. Tûrgāmê. ܬܘܪ̈ܓܡܐ ܕܥܒܕܝܫܘܥ ܡܛܪܢ ܕܨܘܒܐ ܘܐܪܡܢܝܐ ܕܡܦܩܢ ܥܠ ܫܠ̈ܝܚܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܟܪ̈ܘܙ ܡܫ̈ܡܫܢܐ ܘܕܘܟܪ̈ܢܐ ܘܕܚܕܒܫ̈ܒܐ ܘܣܗ̈ܕܐ. Die erste Reihe A, 1—39 ist laut Nachschrift auf S. 192 von ʿAβdîšôʿ bar Berîχâ. Ähnliche T.-Sammlungen sind *Cambridge 1977* (v. J. 1728 n. Chr.), *2039* (17.—18. Jhrhdt.). Die zweite Reihe B, 1—11, von Kāmîs findet sich dagegen in *Berlin 67*; einzelne aus beiden Reihen auch in andern Hss. — Über T. vgl. die Bemerkungen in meinem Aufsatz über *Die liturg. Poesie der Ostsyrer*, S. 64ff. —

A. **1.** (S. 72) = *Cambridge 1977*, I, 1; **2.** (S. 76, unvollständig) = I, 2; **3.** (S. 77) = I, 3; **4.** (S. 80) = I, 4; **5.** (S. 83) = I, 5; **6.** (S. 87) = I, 7; **7.** (S. 90) = I, 6; **8.** (S. 93) = I, 8; **9.** (S. 96), unvollständig, = I, 10; **10.** (S. 97) = I, 16; **11.** (S. 100) = I, 11; **12.** (S. 103) = I, 14; **13.** (S. 106) = I, 17; **14.** (S. 109) = I, 18; **15.** (S. 112) = I, 19; **16.** (S. 115) = I, 20; **17.** (S. 119) = I, 21; **18.** (S. 122) = I, 22; **19.** (S. 125) = I, 23; **20.** (S. 129) = I, 24; **21.** (S. 132) = I, 25; **22.** (S. 135) = I, 26 (dieses T. ist übersetzt von Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, S. 259); **23.** (S 139), ausdrücklich als nicht von 'Aβdîšô' herrührend bezeichnet; nur hier. Inc. ܢܘܢ ܡܕܢܚ ܐܠܗܘܬ ܡܫܝܚܐ das Versmaß ist ein anderes. **24.** (S. 144) = I, 27; **25.** (S. 147) = I, 30; **26.** (S. 150) = I, 31; **27.** (S. 154) = I, 32; **28.** (S. 157) „täglicher T." = I, 29, (für Nûsardîl); **29.** (S. 160), „täglicher T." Inc. ܐܘ ܕܡܫܒܚܝܢ ܒܡܕܢܚܐ ܕܢܚ ܘܡܠܟܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܠܗ ܚܘ ܠܗܘܢ ܠܥܠܡܐ. **30.** (S. 163) „täglicher T."

identisch mit Nr. 2. **31.** (S. 167) = I, 12, auch *Berlin 67*, F. 55ᵇ; **32.** (S. 169) = I, 13, auch *Berlin 67*, F. 56ᵃ; **33.** (S. 171) für die Fastenzeit von Mar Elia von Ṣôβâ. Inc. [illegible]. **34.** (S. 174), für alle Sonntage; mit Endreim ([illegible]) und siebensilbigen Versen. Inc. [illegible]. **35.** (S. 178) ein anderer für die Sonntage des ganzen Jahres = *Cambridge 1977*, II, 2; **36.** (S. 180) = *Cod. 38*, III; **37.** (S. 183), für die große Fastenzeit. Inc. [illegible]. **38.** (S. 187) für das Fest der Verklärung auf dem Berge Tabor. Inc. [illegible] **39.** (S. 189) zum Evangelium der (Kreuz-)Verehrung. Inc. [illegible], nicht alphabetisch und mit anderen Versmaß als die vorangehenden. — S. 192 Nachschrift zur 1. Reihe der Turgamê.

B. (S. 193) Tûrgāmê des Kāmîs ([illegible]). Dieselbe Reihe mit der gleichen Überschrift enthält auch *Berlin 67*, 23 (16. Jahrhrt?). Die T. sind mit Ausnahme von 5, 8 u. 12 alphabetisch.

1. (S. 193) = *67*, 23, 1°; **2.** (S. 195) = *67*, 23, 2° (? Anfang in Sachaus Katalog etwas anders angegeben); **3.** (S. 197) = *23*, 3°; **4.** (S. 198) = 23, 4°; **5.** (S. 201) = *23*, 5°; **6.** (S. 203) = 23, 8°; **7.** (S. 206) = *23*, 12°; **8.** (S. 219 [gehört vor S. 209 und ist auf meine Veranlassung dahin gelegt worden]) = *23*, 13°; **9.** (S. 210) = *23*, 14°; **10.** (S. 211) = *23*, 17°; **11.** (S. 212) = *23*, 18°; **12.** (S. 216) nicht in *Berlin 67*, dagegen in *Cambridge 2818*, V, 1.

Liederhs., von mir in Beirut erworben.

Gr. 16½ × 10½ cm. Blätter ohne Kurrâsbezeichnung, von mir nach Seiten (274) bezeichnet; die mit farbigen Linien eingefaßte Seite hat 14 Zeilen. Der erste Teil, Sôγjaθâ enthaltend, ist laut Nachschrift S. 270ff. am 15. Tišri II, am 2. Sonntag der Kirchweihe des Jahres 1877 vollendet worden, der zweite Teil mit dem Liede „vom Wein“ und den Strophen des Kāmîs am 3. Sonntage der Apostel, dem 15. Ḥezîran des Jahres 1878. Geschrieben von Josef ʿAzarjâ, Sohn des ehrwürdigen (ḥasja) Jôḥannān Maqdešājâ aus dem Hause ʿAudô aus dem Dorfe Tellkêf in der Kirche des kleinen Knaben Mār Kyriakos (vgl. Nachschrift zu *Berlin 106* u. *57* erster Teil). Der erste Teil wurde vollendet z. Zt. des Patriarchen Mār Josef ʿAudô aus Alqôš und Papst Pius IX., der zweite Teil als der Metropolit Timotheos ʿAṭṭāθ in der Patriarchatsresidenz in Mossul war; Mār Josef starb am 29. Adar 1878. Darauf bis S. 274 einschl. noch einige andere Bemerkungen. — Derselbe Josef ʿAzarjâ hat auch die Hss. *Cam-*

bridge 2813 u. *2814* und die mit meiner verwandte Hs. *2820* v. J. 1888 geschrieben, auf die hier, um Raum zu sparen verwiesen werden soll. *Jerus. 31,* XV (s. o.) enthält ebenfalls eine solche Sammlung.

I. ܟܘܢ̈ܫܐ ܥܘܢܝܬܐ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܕܡܕܒܚܢܝܬܐ.

1. (S. 1) = *Cambridge 2820,* I, 1; **2.** (S. 3) = I, 2; **3.** (S. 7) = I, 5, 1°; **4.** (S. 9) = I, 4; **5.** (S. 10) = I, 5, 2°; **6.** (S. 14) = I, 5, 6°; **7.** (S. 15) = I, 6; **8.** (S. 18) = I, 7; **9.** (S. 20) = I, 8, 1°; **10.** (S. 24) = I, 8, 2°; **11.** (S. 26) = I, 8, 3°; **12.** (S. 30) = I, 8, 4°; **13.** (S. 32) = I, 8, 5°; **14.** (S. 34) = I, 9; **15.** (S. 36) = I, 10; **16.** (S. 40) = I, 11; **17.** (S. 42) = I, 12, 1°; **18.** (S. 46) = I, 12, 2°; **19.** (S. 49) = I, 12, 3°; **20.** (S. 51) = I, 12, 4°; **21.** (S. 52) = I, 12, 5°; **22.** (S. 55) = I, 12, 6°; **23.** (S. 59) = I, 12, 8°; **24.** (S. 64) = I, 13, 1°; **25.** (S. 68) = I, 13, 2°; **26.** (S. 75) = I, 13, 3°; **27.** (S. 78) = I, 13, 4°; **28.** (S. 80) = I, 13, 5°; **29.** (S. 83) = I, 13, 6°; **30.** (S. 85) = I, 13, 7°; **31.** (S. 96) = I, 14; **32.** (S. 99) = I, 15; **33.** (S. 104) = I, 16; **34.** (S. 107) = I, 17, 1°; **35.** (S. 112) = I, 17, 2°; **36.** (S. 117) = I, 17, 3°; **37.** (S. 121) = I, 18; für den Sonntag Nusardîl ist wie in *2820* auf Nr. 16 verwiesen; **38.** (S. 127) = I, 20; **39.** (S. 130) = I, 22; **40.** (S. 132) = I, 23; **41.** (S. 137) = I, 24, a; **42.** (S. 138) = I, 24, b; **43.** (S. 143) = I, 24, c; **44.** (S. 147) = I, 24, d; **45.** (S. 151) = I, 24, e; **46.** (S. 152) Inc. ܩܕܡ ܩܠܗ ܡܠܟܘܬ ܟܠܗ ܡܪܝܡܐ; **47.** (S. 153) = I, 24, f; **48.** (S. 154) = I, 24, g; **49.** (S. 156) = I, 25, a; **50.** (S. 161) = I, 25, b, **51.** (S. 163) = I, 25, c; **52.** (S. 165) = I, 25, d; **53.** (S. 167) = I, 25, e; **54.** (S. 169) = I, 25, f; **55.** (S. 173) = I, 25, g.

II. Strophen und Lieder von Kāmîs. ܥܘܢܝܬܐ ܕܡܪܝ ܚܡܝܣ ܒܪ ܩܪܕܚܐ ܘܡܕܪ̈ܫܐ. - Diese stehen auch in d. Hs. *Berlin 69,* XII, F. 57b bis 61b. Hier ist, wie im I. Teile auf Cambridge 2820 verwiesen.

1. (S. 175) = II, 1; **2.** (S. 179) = II, 2; **3.** (S. 181) = II, 3; **4.** (S. 184) = II, 4; **5.** (S. 189) = II, 5; **6.** (S. 193) = II, 6; *Cambridge 2820,* II, 7 hat noch „*Verses by Khāmîs*", die sich in meiner Hs. ohne bes. Titel an das Vorhergehende anschließen; **7.** (S. 198) Sôγjāϑâ über den Wein = III, 1; **8.** (S. 202) über die Liebe = III, 2; auch hier sind Strophen des Rabban Kyriakos angeschlossen. **9.** (S. 203) = III, 3; **10.** (S.

204) = III, 4; **11.** (S. 208) = III, 5; **12.** (S. 213) = III, 6; **13.** (S. 217) = III, 7; **14.** (S. 218) = III, 8; **15.** (S. 220) = III, 9; **16.** (S. 222) = III, 10; **17.** (S. 234) = III, 11; **18.** (S. 236) = III, 12; **19.** (S. 237) = III, 13; **20.** (S. 239) = III, 14; **21.** (S. 241) = III, 15; **22.** (S. 242) = III, 16; **23.** (S. 246) = III, 17; **24.** (S. 247) = III, 18; **25.** (S. 247) = III, 19; **26.** (S. 248) = III, 22; **27.** (S. 254) = III, 23; **28.** (S. 255) = III, 24; **29.** (S. 256) = III, 25; **30.** (S. 261) = III, 26; **31.** (S. 263) = III, 27; **32.** (S. 267) = III, 28; S. 270—274, Nachschrift.

Prof. Dr. AD. RÜCKER.

Wandmalereien und Tafelbilder im Kloster Mâr Sâbâ.

In meinem *„Palaestinensia"* betitelten Reiseberichte habe ich RQs. XX S. 160 ff., 169 f. u. a. auf das bescheidene aber immerhin beachtenswerte Patrimonium von Wandmalereien und — relativ älteren — Tafelbildern hingewiesen, das in der Felseneinsamkeit der unteren Kedronschlucht die heute „Mâr Sâbâ" genannte Lawra des hl. Sabas ihr eigen nennt. Ich hatte dann gehofft, einmal durch einen Stipendiaten des wissenschaftlichen Instituts der Görresgesellschaft in Jerusalem eine genauere Aufnahme der dortigen Freskenreste durchgeführt und den mir schon 1904/05 vorschwebenden Gedanken einer Registrierung der auf palästinensischem Boden erhaltenen Denkmäler christlich-orientalischer Tafelmalereien verwirklicht zu sehen. Nun hat der Weltkrieg Jahre hindurch der wissenschaftlichen Arbeit im Heiligen Lande Halt geboten, und sein Ausgang läßt eine baldige und kraftvolle Wiederaufnahme derselben durch deutsche Institute kaum erwarten. Unter diesen Umständen scheint es mir angezeigt, nachgerade den fraglichen Hinweis selbst soweit zu ergänzen, als es mir die bei einem zweimaligen Besuche im Frühjahr und Sommer 1905 gemachten flüchtigen Notizen gestatten. Ich kann dabei naturgemäß nur für das damals von mir Gesehene Gewähr leisten. Mit der Möglichkeit einer seither eingetretenen anderweitigen Unterbringung oder völliger Beseitigung einzelner Tafelbilder, weiterer Beschädigung, Übertünchung oder „Restaurierung" des malerischen Wändeschmuckes bleibt selbstverständlich zu rechnen. Die Gegenstände der Darstellungen werden der Kürze halber, soweit solche vorhanden waren, durch die griechischen Beischriften bezeichnet, wobei das ständige 'Ο ἅγ<ιος> wenigstens bei dem Heiligenfries der Hauptkirche fortbleiben mag. Die Durchzählung der Tafelbilder ist von mir frei eingeführt und will lediglich eine etwaige spätere Zitierung der Objekte ermöglichen.

I. Hauptkirche. — Über die Reste ihrer Ausmalung im allgemeinen vgl. a. a. O. S. 161f. Sie bestehen hauptsächlich aus einem Fries stehend und in Vorderansicht gegebener hll. Martyrer, der beiderseits über die je fünf vorspringenden Wandpfeiler des einschiffigen Gotteshauses und die Wandflächen zwischen denselben wegläuft bezw. ursprünglich weglief. Die beigefügte Abbildung zeigt den Wandteil zwischen dem vierten und fünften Pfeiler r. (vom Eingang aus) und will von der durchaus schematischen Art der Darstellung in Haltung,



Kleidung, Haar- und Barttracht Rechenschaft geben. Nur Abweichungen von der Erscheinung der drei hier sichtbar werdenden bärtigen Gestalten erfahren bei der folgenden Aufzählung eine Notierung. Eine untere Reihe von Darstellungen hll. Asketen mit slawischen Beischriften ist, mindestens in ihrer gegenwärtigen Ausführung erheblich, jünger und soll hier unberücksichtigt bleiben.

Dargestellt sind: 1. am zweiten Pfeiler Θεόδ<ωρος>, darüber 'Ονούφριος (in bischöflicher Gewandung); zwischen dem zweiten und dritten Pfeiler Γεώργιος, Κοῦρος (beide als Soldaten), Κιπρηανός (= Κυπριανός), Με . . . ντος (?) (unbärtig, in der R. einen Hirtenstab, auf der L. ein kleines Lamm haltend) und eine fünfte jetzt halb verdeckte Gestalt,

darüber das Gespräch des Auferstandenen mit Magdalena (im Hintergrunde der Engel der Osterbotschaft neben dem Grabe sitzend); am dritten Pfeiler der Türe zu Τρόφων; zwischen dem dritten und vierten Pfeiler r. und l. von der in den Kapitelsraum führenden Türe Σέργιος und Βάκχος (beide bartlos); am vierten Pfeiler der Türe zu Νικήτας (mit vor der Brust geknüpftem Mantel, außer dem Kreuz noch ein Buch haltend), nach vorn Πολύευκτος (weißbärtiger Greis); zwischen dem vierten und fünften Pfeiler Προκόπιος (bartlos), Γεώργιος (ebenso), Θεόδωρος ὁ Στρατηλάτης, Θεόδωρος ὁ Τήρων; am fünften Pfeiler nach der Türe zu Ἀρτέμιος, r. am l. Pfeiler nach vorn Γόρδιος, am zweiten Pfeiler nach dem Altar zu Πάπυλος; zwischen dem zweiten und dritten Pfeiler Κάρπος, der Träger eines zerstörten Namens, Τρόφιμος, Σώζων (bartlos); am dritten Pfeiler nach der Türe zu Μάμμας (bartlos), nach vorn Νῖκος (ebenso); zwischen dem dritten und vierten Pfeiler Ἀνεμπόδιστος, Ἐλπιδήφορος, Πηγάσιος, Ἀκύνδινος (weißbärtiger Greis); am vierten Pfeiler gegen die Türe zu Βικέντιος, gegen den Altar zu Μήνας (weißbärtiger Greis); zwischen dem vierten und fünften Pfeiler Ὠρέστης (bartlos), Εὐγένιος, Αὐξέντιος (weißbärtiger Greis) und der Träger eines zerstörten Namens; am fünften Pfeiler der Türe zu Σάβας ὁ Στρατηλάτης (weißbärtiger Greis).

Von Tafelbildern schienen mir die folgenden einer Erwähnung wert:

1. Jüngstes Gericht (über der Türe): Christus zwischen vier Engeln und weiterhin nach l. und r. je sechs thronenden Aposteln, darunter die Hetimasia und noch tiefer in der Mitte die Auferstehungsszene, r. (vom Beschauer aus) die Verstoßung der Verdammten in die Hölle, l. der Einzug der Seligen ins himmlische Jerusalem.

2. Thronender Christus, neben seinem Haupte einerseits die Gottesmutter, andererseits der Täufer, r. und l. davon Brustbilder von je sechs Aposteln.

3. Thronende Gottesmutter, neben ihrem Haupte jederseits ein Engel, r. und l. davon Brustbilder von je sechs Propheten.

II. Vorraum der sog. Löwenhöhle mit gegenüberliegender Kapelle. — Über die Wandmalereien vgl. a. a. O. S. 160 f., bezw. RQs. XIX S. 202 f. An Tafelbildern fand ich hier die folgenden untergebracht:

4. Ὁ ἀρχ<άγγελος> Μιχαήλ, in Bruststück, nach r. gewandt, die Hände betend vor die Brust gehalten, Rest einer mehrfigurigen Komposition (vgl. Nr. 15). Goldgrund.

5. Ὁ ἅγ<ιος> Ἰω<άννης> ὁ Πρόδ<ρομος>, frontal, in Felsenlandschaft stehend, geflügelt, in der L. ein Stabkreuz, mit der R. segnend, zu seinen Füßen abgeschlagenes nimbiertes Haupt. Goldgrund; beschädigt.

6. Ὁ ἅγ<ιος> Πέτρος als Brustslück, nach r. gewandt, im gewöhnlichen Typus, in der L. halb entfaltete Buchrolle, mit der R. den Redegestus ausführend. Goldgrund; sehr schöne Ausführung.

7. Ἡ Ἀνάστ<ασις> in abendländischer Auffassung: Christus, mit Purpurmantel bekleidet und eine Fahne tragend, entsteigt dem Troggrab, um das drei Soldaten erschreckt zusammenbrechen. Kleines Tafelbildchen mit bräunlich dunkelm Grund.

8. Rechter Flügel eines kleinen Triptychons: Ὁ ἅγ<ιος> Γεώργιος, unbärtig, in gegürteter, mit Gold und Edelstein gesäumter Tunika und einem auf der Brust von einer Spange zusammengehaltenem Mantel, der über die r. Schulter zurückgeschlagen ist, während die R. das Kreuz vor die Brust hält und die L. den Redegestus macht. Goldgrund.

9. IC XC ὁ Παντοκράτωρ in gewöhnlicher Darstellungsweise, die Buchstaben ΟΩΝ (= ὁ ὤν) im Kreuznimbus und in der L. ein geschlossener Kodex. Großes und schönes Brustbild auf rotem Grunde.

10. Kleines Brustbild eines hl. Abtes mit fast völlig zerstörtem Hintergrund. Schwer beschädigt.

11. Ὁ ἐπιτάφιος θρῆνος in der Malerbuch II § 254 vorgesehenen Darstellungsweise. Nur zwei Brustbilder weinender Engel in den oberen Ecken gehen über das dort Gegebene hinaus und hängen mit ihrem — wie ich glaube in Syrien bodenständigen — Auftreten im Kreuzigungsbilde zusammen. Goldgrund; leicht beschädigt.

III. Kapelle des hl. Johannes von Damaskus. — Die Decke schmückt eine alte, aber übermalte Platytera. Vgl. RQs. S. 161. Von Tafelbildern traten mir hier nur die folgenden entgegen:

12. Stehender Johannes „der Theologe“, im Profil nach l. blickend, mit slawischer Beischrift. Goldgrund; Fragment einer mehrfigurigen Komposition (der vier Evangelisten?).

13. Deësis. Goldgrund; ziemlich kleines Tafelbild in Schnitzrahmen.

14. Geflügelter Johannes der Täufer, im Profil in Felsenlandschaft stehend und nach r. gerichtet, wo in deren oberer Ecke als kleines Brustbild der Heiland erscheint, aus Wolken zu ihm redend; zu seinen Füßen liegt das abgeschlagene nimbierte Haupt. Goldgrund.

15. Ὁ ἀρχ<άγγελος> Μ<ιχαή>λ im Profil, nach r. anscheinend eilig ausschreitend und die Hände betend vor der Brust gehalten. R. werden die äußersten Gewaltfalten einer zweiten Gestalt sichtbar, die durch die Beischrift MHP (nämlich Θεοῦ) als Muttergottes gesichert wird. Wir haben es also mit dem Fragment einer Darstellung derselben zwischen den beiden Erzengeln zu tun, wie sie im Apsismosaik der Panagia Angeloktistos auf Zypern vorliegt und mit Vorliebe in koptischer Kunst wiederkehrt. Goldgrund.

IV. Nebenkirche des hl. Nikolaos. — Wandmalereien oder Reste solcher sind nicht vorhanden. Am Ikonostasion ist das Meiste von Bildern jung und wertlos. Alt ist

16. seine Krönung durch einen Fries von zweimal sechs Apostelbrustbildern l. und r. von den Brustbildern der Gestalten der Deësis, überragt von einem gemalten Kruzifixus mit den Evangelistenzeichen in den Ecken und am unteren Ende des Kreuzes einem kleinen Exemplar der unter Nr. 11 verzeichneten Darstellung.

Beachtenswert sind ferner folgende in das Ikonostasion eingelassene Tafelbilder:

17. Selbdrittbild der thronenden <ἁγ>ία Ἄν<ν>α mit Maria (= $\overline{\mathrm{MHP}}$ $\overline{\Theta\Upsilon}$) auf dem Schoße, auf deren Schoße wieder der Jesusknabe sitzt. Goldgrund.

18. Jakobsleiter, Darstellung ohne ikonographische Besonderheit.

19. An das vom Malerbuch III, § 523 geschilderte Sujet der ψυχοσωτήριος καὶ οὐρανόδρομος κλίμαξ erinnernde Komposition: eine Leiche liegt l. unten am Boden; ihrem Munde entsteigt, als kindhaft kleine Gestalt gebildet, die Seele; eine Himmelsleiter führt von ihr aus nach oben; Engel schweben derselben entlang, Seelen wie kleine Kindlein nach oben tragend und von Teufeln bekämpft; oben r. wird im Gewölke die Trinität sichtbar, auf die von l. her, durch Wolken getragen, Chöre von Heiligen zuschweben. Vgl. a. a. O. S. 169, wo ich außer der angezogenen Stelle des Malerbuches das von Wilpert, *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* 1903, S. 49 bekannt gemachte Leiterbild der Katakombe *SS. Marco e Marcelliano,* eine von Athanasios im Leben des hl. Antonios Kap. 66 berichtete Vision des Heiligen, das Eremiten-Fresko des Campo Santo in Pisa und den Streit der Engel mit Mephistopheles um die Seele Fausts bei Goethe als Vergleichungsobjekte namhaft gemacht habe. Ich verweise heute noch auf eine Stelle bei Isaias von Skete XVII, 1 (Migne, PG. XL. Sp. 1146), die vom Kampfe der Engel und Dämonen um die Seelen der Verstorbenen und deren jubelndem Einzug in die Seligkeit des Paradieses handelt.

20. Illustration der apokryphen Kindheitslegende des Täufers in zwei Streifen. In dem oberen ist die Enthauptung des Zacharias am Altare gegeben. Unten steht r. vor dem Eingang einer Felsenhöhle Elisabeth mit dem kleinen Johannes, ihn gegen Soldaten verteidigend, die mit gezückten Schwertern von l. her kommen. Vgl. Malerbuch II § 169 wo der Inhalt des unteren Streifens als Bestandteil einer umfassenden Komposition des Kindermordes erscheint.

Eine Art kleiner Gemäldegalerie bildeten demgegenüber in einer Ecke des Kultraumes die folgenden weiteren Tafelbilder:

21. Kruzifixus, der einst ein Ikonostasion krönte, mit Evangelistensymbolen in den Ecken, der Gekreuzigte das Gesicht mit halbgeschlossenen

Augen nach l. gewandt und in der Brust die klaffende Seitenwunde, der Blut entströmt.

22. Zwei fast quadratische Stücke: Brustbilder der beiden Erzengel, Γαβ<ριή>λ nach r., Μιχαήλ nach l. gewandt. Goldgrund; wohl Teile einer umfassenderen Komposition in Triptychonform, deren Mitte ein Brustbild der Muttergottes eingenommen haben dürfte. Vgl. Nr. 15.

23. Drei quadratische Stücke, enthaltend die Brustbilder der Gestalten der Deësis, IC XC mit geschlossenem Kodex in der L. in der Mitte, einerseits die MHP ΘΥ, andererseits Ὁ ἅγ<ιος> Ἰω<άννης> ὁ πρό<δρομος>. Goldgrund.

24. Johannes der Täufer wie in Nr. 12, nur daß an Stelle des Heilands r. oben vor einem blauen Vorhangsbauschen das alte Symbol der Hand Gottes sichtbar wird, zu der J. emporblickt.

25. Schmaler Bildstreifen mit Verkündigung: im Hintergrund eine Art Portikus; davor steht r. Maria, nach l. gewandt, von wo ihr der Erzengel entgegenkommt. Goldgrund.

26. Alte Ikonostastüre mit Schnitzwerk. Unten sind die Hierarchen Ὁ ἅγ<ιος> Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Ὁ ἅγ<ιος> Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, Ὁ ἅγ<ιος> Βασίλειος, dieser allein mit sehr langem Bart, und ein vierter mit nicht sicher zu entziffernder Beischrift, alle im bischöflichen Polystaurion und Pallium mit geschlossenem Kodex in der L. und segnender R. gegeben. Oben die Verkündigung: auf dem l. Flügel schreitet der Erzengel eilig nach r. vor einem Gebäude, zwischen dessen Zinnen zwei nichtbenannte Propheten in Brustbild sichtbar werden, auf dem r. Flügel sitzt Maria, auf welche die Taube des Hl. Geistes herabsteigt vor einem Bau, aus dessen Innerem durch ein Fenster Ὁ ἅγ<ιος> Κοσμᾶ<ς> heraussieht. Alle Gestalten haben Spruchbänder. Dasjenige des Kosmas zeigt die Worte: Ἄγγελος πρωτοστάτης. Er galt also dem Maler als Dichter des Hymnos Akathistos und ist als solcher dem Verkündigungsbilde eingefügt worden, worüber ich BZ. XVI S. 658 bei Besprechung von Strzygowskis *Miniaturen des serb. Psalters* kurz gehandelt habe. Goldgrund.

27. Ἡ φιλοξενία τοῦ Ἀβραάμ. Den Hintergrund bilden zwei durch eine Mauer verbundene Gebäude. Hinter dem Tische mit Tellern und Bechern sitzt an der Längsseite einer der drei Engel, auf den von l. Abraham, von r. Sara mit einer Platte voll Speisen herzutritt. Je einer der beiden anderen sitzt an jeder Schmalseite.

28. Altes, ganz dunkel gewordenes Brustbild Christi vor einem Teppichmuster. Die R. macht den Redegestus. Der geöffnete Kodex in der L. zeigt den Schrifttext Mt. 25. 34 f. von: Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι an. Der Pantokrator ist also als Weltrichter gefaßt.

29. Thronende Gottesmutter mit übers Haupt gezogenem Purpurschleier, auf dem Schoße das Jesuskind mit Kreuznimbus haltend, das mit der R. segnet, während die L. einen Rotulus trägt.

30. Ὁ ἅγ<ιος> Ἰω<άννης> ὁ Θεο<λόγος> stehend, als Greis, nach r. gewandt und mit offenem Kodex, in dem die Anfangsworte seines Evangeliums zu lesen sind. Zu beurteilen wie Nr. 12.

31. Kleines Brustbild Christi mit geschlossenem Kodex in der L. und nach griechischer Weise segnender R.

Das kurze Verzeichnis zeigt, wie ich mir eine Inventarisierung des Bestandes palästinensischer Tafelbilder durchgeführt denken würde. Es zeigt an dem Beispiel zweier seiner Nummern wie überraschende Dinge bei einer solchen zu Tage treten könnten. Stellt Nr. 26 das, soweit ich sehe, vorläufig einzige Zeugnis für eine höchst merkwürdige, wenn auch unmittelbar sicher irrige Variante literaturgeschichtlicher Überlieferung dar, so ist Nr. 19 ikonographisch nicht minder singulär. Das Stück steht am Schnittpunkte zweier uralter Vorstellungsreihen, deren Entwicklung einer monographischen Verfolgung dringend zu empfehlen wäre. Die eine hat das letzten Endes natürlich auf die Jakobsleiter zurückgehende Bild der Himmelsleiter zum Inhalt. Die Saturninus-Vision der hl. Perpetna, ein nächstverwandtes Gesicht des persischen Martyr-Katholikos Šâhdôst (Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*. S. 276 = O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*. S. 93) und das römische Katakombenfresko erweisen sie als in der Gedankenwelt der Verfolgungszeit des jungen Christentums und ihrer Blutzeugen bodenständig. Die zweite Vorstellungsreihe beschäftigt sich mit einem Kampfe guter und böser, freundlicher und feindlicher Geistermächte um die im Tode dem Körper entstiegene Menschenseele. Gnostisches und darüber hinaus das Denken hellenistischer Mysterienkulte — man denke an die Mithrasliturgie — bilden ihren Wurzelboden. Vom Asketentume ägyptischer Wüsteneinsamkeit übernommen und mit sichtlicher Vorliebe gehegt, klingt sie auch im liturgischen Sterbe- und Totengebet reichlich wenigstens an und tritt mit dem Pisaner Fresko und Goethe's „Faust" in die Sphäre abendländischer Weltkunst und Weltliteratur ein. Schon allein der Weg, der von letzterem ins altchristliche Geistesleben zurückweist, wäre wahrlich interessant genug.

Dr. Anton Baumstark.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Höhlengräber am Euphrat. — Von Herrn Professor Dr. H. Thiersch wurde der Schriftleitung folgende Abschrift aus einem Brief von Herrn Lehrer Konrad Schröder, Aleppo, vom 11. April 1918 mit der zugehörigen Aufnahme zur Verfügung gestellt. „Ostern habe ich trotz des schlechten Wetters zwei Reisen gemacht. Zuerst war ich von einigen Offizieren gebeten worden doch mit ihnen nach Kalaat Simân zu reiten, da der Weg schwer zu finden sei. Ich hätte diese Tour gern veranstaltet, mußte sie aber aufgeben, da das Wetter noch zu kühl war. Man ist nämlich gezwungen in den Ruinen oder unter einem Zelte zu übernachten. Ich bin daher bis Hulmen etwa 20 km vor



Dscherablisse gefahren, habe dort mein Pferd gesattelt und bin bis an die Mündung des Sedschur in den Euphrat nach Süden geritten. Drei Tage bin ich in einem arabischen Dorfe festgeregnet. Das interessanteste war ohne Frage Kyrk Maghara, ein Höhlendorf, in dem Araber hausen, die jeden Transport auf dem Euphrat „nicht ungestört" lassen. Da ich den Schüler mit hatte, dessen Vater das Dorf gehört, so bin ich um meine Medschidie nicht erleichtert worden. Ich sende Ihnen das Bild mit. Es sind meist Höhlen mit vier Schiebgräbern gewesen, die mit einem Rollstein verschlossen waren. Ich glaube, aus spätgriechischer Zeit. In der Nähe waren auch die Ruinen eines Klosters. Also vielleicht Begräbnisstätten für die Mönche." — Beigefügt waren außer der obigen photographischen Aufnahme noch einige flüchtige Bleistiftskizzen, deren Wiedergabe leider untunlich war.

Eine syrische Übersetzung des Makariosbriefes „ad filios Dei". — Von Makarios d. Gr. kennt Gennadius *de vir. ill.* 10 an literarischer Hinterlassenschaft nur einen einzigen *„ad iuniores professionis suae"* gerichteten Brief. Es ist dies das älteste Zeugnis, das überhaupt für

eine schriftstellerische Betätigung des „Ägypters“ vorliegt, so daß für das ganze Problem, das die Frage nach Umfang und Charakter einer solchen darstellt, jenes Sendschreiben grundlegende Bedeutung besitzt. Seine Identität mit einem tatsächlich in lateinischem Texte unter dem Namen des Makarios erhaltenen Briefe *„ad filios Dei“* (Migne, P. G. XXXIV. Sp. 405—10) ist in neuerer Zeit von Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Literatur* III, S. 91 als möglich zugegeben, von C. Flemming, *De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones.* Göttingen, 1911, S. 25 für vollauf beweisbar erklärt worden. Ein griechisches Original des Briefes *„ad filios Dei“* ist bislange nicht aufgetaucht. Wohl aber liegt noch eine zweite, nämlich syrische Übersetzung jenes Originals vor, die bislange nicht beachtet wurde. Schon Bardenhewer hat a. a. O. S. 88f. betont, daß „auf syrischem Sprachgebiete noch manche andere Makariusschriften bekannt gewesen seien“, sich dann aber auf eine Verfolgung der zuerst von Chabot gewiesenen Fährte von Makarios-Zitaten bei Isḥaq von Ninive beschränkt. Der ist Nestorianer, und nicht minder kennt der Nestorianer ʿAβdîšôʿ im Schriftstellerkatalog (BO, III, 1. S. 44f., 47) einen literarischen Nachlaß beider Makarioi. Vor allem ist aber ein solcher in zahlreichen Hss. jakobitischer Provenienz in syrischer Übersetzung wirklich erhalten. Als gesichertes Gut des „Ägypters“ erscheinen dabei auf Grund einer Hs. schon vom J. 533/4, *Brit. Mus. Add. 12. 175 fol. 81—254* (= Kat. Wright, DCCXXVII), drei durchnumerierte Mêmrê (= λόγοι), ein Stück über Buße und eine Folge von acht Briefen. Die letztere kehrt bald vollständig, bald in mehr oder weniger gekürztem Bestande noch recht häufig wieder. Eine Angabe der Initien bietet nach jener ältesten Hs. Wright im Katalog des British Museum S. 636. Für Nr. 1 beschränkt sie sich auf die einleitende Grußformel. Damit ist natürlich wenig anzufangen. Sachau, *Verzeichnis d. syr. Handschriften d. Königl. Bibliothek zu Berlin.* S. 649 notiert nun aber nach der vor 1378/9 entstandenen Hs. *Berl. 199 (Sachau 111)* fol. 122 r⁰ auch den Anfang des eigentlichen Textes: ܐܒܐ ܡܩܪܝܘܣ ܟܬܒ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢܘܗܝ ܚܒܝܒܐ܆ ܟܕ ܡܦܝܣ ܠܗܘܢ܆ ܘܫܐܠ ܒܫܠܡܗܘܢ܆ ܩܕܡ ܟܠܡܕܡ ܐܚܝ܆ ܐܢܗܘ ܕܒܪܢܫܐ ܐܢܫ ܢܕܥ ܢܦܫܗ ܘܢܒܥܐ ܠܐܠܗܐ ܘܢܬܘܐ ܥܠ ܗܘ ܕܣܥܪ ܒܙܒܢܐ ܕܡܒܣܪܢܘܬܗ܂ „Abba Makarios hat an alle seine geliebten Söhne geschrieben, indem er ihnen zuredet und um ihren Frieden bittet. Vor allem, meine Brüder, wenn jemand sich selbst erkennen und Gott anflehen und das bereuen will, was er in der Zeit seiner Nachlässigkeit getan hat“ usw. Das gestattet weiterhin die Identität dieses „ersten“ mit einem einzigen Makariosbriefe festzustellen, den die Hs. *Brit. Mus. Add. 12. 167* (= DCCLXXXV) vom J. 875/6 enthält und dessen Anfang Wright selbst S. 770 noch etwas weiter ausgeschrieben hat: ܘܗܝܕܝܢ ܐܠܗܐ ܒܛܝܒܘܬܗ ܝܗܒ ܠܗ ܕܢܚܫ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܣܥܪ „alsdann gibt ihm Gott in seiner Güte, daß er Leid empfindet über das, was er getan hat.“

Damit vergleiche man nun den Textanfang des lateinischen Briefes, wie er in drei Hss. erst des 13.—15. Jhs. erhalten ist (Migne a. a. O. Sp. 405): *„In primis quidem si coeperit homo semetipsum agnoscere, cur creatus sit, et factorem suum Deum; tunc incipiet poenitere super hiis, quae commisit in tempore negligencie sue. Sic demum benignus Dèus dat illi tristiciam pro peccatis"* usw.

Es besteht keine wörtliche Übereinstimmung, aber es kann auch keinen Augenblick einem Zweifel unterliegen, daß es sich beidemal um Wiedergabe der nämlichen Vorlage handelt. Diese auf Grund der zwei Übersetzungen wiederzugewinnen, wäre eine reizvolle und keineswegs aussichtslose Aufgabe. Ihre Inangriffnahme würde natürlich die vorgängige Herstellung einer kritisch gesicherten Textgestalt des Syrers erfordern. Ich verzeichne hier deshalb das gesamte in Betracht kommende hsliche Material, wie es sich mir bei den Vorarbeiten für eine syrische Literaturgeschichte größeren Stils ergeben hat. Als Nr. 1 der Briefsammlung findet sich der Brief außer in der ersten Londoner und in der Berliner noch in den folgenden weiteren Hss.: *Vat. Syr. 122* vom J. 769; *Brit. Mus. Add. 18. 814, fol. 103—26* (= DCIIIC) des 9., *7190 Rich.* des 13. Jhs., *Vat. Syr. 126* vom J. 1223 und *121* vom J. 1595/6. Als einziger mitgeteilter Brief wie in der zweiten Londoner Hs. kehrt er *Brit. Mus. Add. 14. 612* (= DCCLIII) des 6./7. Jhs. wieder. Als Nr. 5 einer Briefsammlung führen ihn die Hss. *Brit. Mus. Add. 14. 512* (= DCCLII) vom J. 816, *Add. 17. 173* (= DCCLXII) vielleicht schon des 7. und *Add. 14. 611* (= DCCCXIII) des 10. Jhs. ein. Die reiche hsliche Überlieferung dürfte mithin einer Dreizahl von Hssklassen gegenüberstehen. Daß in einer derselben unser Brief dabei das einzige Stück seiner Art ist, beweist übrigens nichts für eine geringere Wahrscheinlichkeit der Echtheit auch der übrigen Briefe. Denn in dem älteren Exemplar *Brit. Mus. Add. 14. 612* folgt es auf die vier sonstigen Stücke, es könnten also sehr wohl vom Abschreiber bloß die anderen Briefe weggelassen worden und es würde dann in *Add. 12. 167*, wo er denselben vorangeht, eine sekundäre Umstellung anzunehmen sein.

Ein liturgiegeschichtliches Unternehmen deutscher Benediktinerabteien. — Der tragische Augenblick eines unerhörten Zusammenbruches deutscher Macht und Weltgeltung zeigt vorläufig erfreulicher Weise kein Erlahmen des Fluges deutscher Wissenschaft. Eine besondere Regsamkeit entfaltet diese gerade in politisch so düsterer Stunde auf dem Gebiete liturgiegeschichtlicher Forschung. Ein Publikationsunternehmen größten Stiles hatte hier zunächst im Namen des Franziskanerordens P. B. Kleinschmidt O. F. M. ins Auge gefaßt. Ausführungen über *Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland,* die schon Ende 1917 in der *Theol. Revue* XVI Sp. 433

bis 439 erschienen waren, ließen Richtung und Aufriß des Geplanten erkennen. *Vorschläge und Anregungen,* die alsdann unter dem gleichen Obertitel ebenda XVII Sp. 145—151 von Dr. P. K. Mohlberg O. S. B. geäußert wurden, verdichteten sich während des letzten Kriegsjahres zu dem Plane eines führenden Vorgehens vielmehr des Benediktinerordens, der zu einem solchen nach seiner gesamten Tradition in erster Linie berufen erschien. Die Gefahr des Entstehens zweier nach Art der *Patrologia Orientalis* und des *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* sich gegenüberstehender Konkurrenzunternehmen wurde zwar leider nicht durch eine eigentliche Fusion, aber doch dadurch vermieden, daß Kleinschmidt sich das Opfer des Verzichtes auf die Durchführung seines Planes auferlegte. Der andere wurde von den deutschen Benediktinerabteien der Beuroner Kongregation unter Führung des altehrwürdigen Maria Laach mit bewunderungswerter Entschlossenheit in die Tat umgesetzt. In zwanglosen Folgen werden *Liturgiegeschichtliche Quellen* und *Liturgiegeschichtliche Forschungen* aus dem Gesamtgebiete liturgischer Wissenschaft in weitester Absteckung des Rahmens zur Veröffentlichung kommen. Insbesondere wird, wie es auch Kleinschmidt ins Auge gefaßt hatte, der Orient ausgiebigste und vor allem eine grundsätzlich ebenbürtige Berücksichtigung finden. Dafür bürgt neben dem Wortlaute des im Spätsommer 1918 zur Ausgabe gelangten Programms schon die Tatsache, daß zu der Herausgabe beider Serien mit Mohlberg sich in der Person Professor Dr. Ad. Rückers ein Fachvertreter christlich-orientalischer Studien verbunden hat, während an derjenigen speziell der *Forschungen* sich als Vertreter der christlichen Antike und einer allgemein religionsgeschichtlichen Unterbauung der Liturgiegeschichte noch Professor Dr. F. J. Dölger beteiligt. Der von Mohlberg beigesteuerte I. Band der *Quellen* erfährt unten S. 140ff. eine kurze Besprechung. Wenigstens hingewiesen werden mag hier vorerst auf *Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis,* die Dölger unter dem Titel *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* als Heft 2, und auf die prinzipiellen Erörterungen über *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung,* die Mohlberg als Heft 1 der *Forschungen* veröffentlichte. Die letzteren zeigen, daß es auf nichts Geringeres abgesehen ist als auf eine völlig „neue Gesinnung“, wie sie Strzygowski auf dem Boden der Kunstwissenschaft in seinem *Altai-Iran* gefordert hat. Ein zielbewußt systematisches Arbeiten nach methodischen Gesetzen, die aus dem Wesen der Liturgiegeschichte als einer selbständigen Wissenschaft von ausgeprägter Eigenart entspringen, soll das bisherige zwar sehr rührige, aber eine einheitliche Auswirkung beherrschender großer Gedanken allzuwenig bekundende Schaffen ersetzen. Wenn dabei (S. 42) Forderungen, die ich schon im J. 1903 in der alten Serie dieser

Zeitschrift (III S. 220f.) erhoben habe, programmatisch aufgenommen werden, so bedarf es wohl keines weiteren Wortes darüber, wie sehr vom Standpunkte gerade des christlichen Orients und seiner Forschung aus, auch der methodologischen Seite des neuen Unternehmens freudigst zugestimmt werden muß. Daß eine als Sonderwissenschaft mit eigenen Normen und Methoden gepflegte Liturgiegeschichte auch eines eigenen periodischen Organs zur Unterbringung kürzerer Abhandlungen und zur kritischen Verfolgung der Literatur auf die Dauer nicht entbehren kann, ist nicht minder einleuchtend. In der Tat wird denn die Begründung eines solchen gleichfalls bereits wenigstens in Aussicht gestellt. Der *Oriens Christianus* braucht von einer solchen liturgiewissenschaftlichen Zeitschrift, auch wenn in ihr östlicher Kultus und seine Geschichte den breitesten Raum einnehmen, eine unangenehme Konkurrenz nicht zu befürchten. „Die Ernte ist groß" genug, um manche Scheunen zu füllen. Mögen es der unverdrossenen „Arbeiter" auch in schwerster Zeit zunächst im deutschen Sprachgebiete nicht „wenige" sein und bald wenigstens auf einem Gebiete, das so wesenhaft wie dasjenige wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Geschichte des christlichen Gottesdienstes im Zeichen des zum Kennwort des Benediktinerordens gewordenen Friedens steht, die abgerissenen Bande auch internationaler Zusammenarbeit sich wieder knüpfen. Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης . . . . . τοῦ Κυρίου δεηθῶεν.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

Günther Roeder *Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Übersetzt und eingeleitet. (Religiöse Stimmen der Völker herausgegeben von* Walter Otto). Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena 1915. — LX, 331 S.

Ismar Elbogen *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums).* Leipzig. Buchhandlung Gustav Fock G. m. b. H. 1913. — XVI, 619 S.

P. Kunibert Mohlberg *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. Nr. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen I. (Liturgiegeschichtliche Quellen. In Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Josef-Coesfeld, Maria Laach, Seckau herausgegeben von* Dr. P. R. Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach, *und* Dr. Adolf Rücker, Professor an der

Universität Breslau, *Heft 1/2*). Münster in Westf. 1918. Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. — CII, 291 S., 2 Tafeln.

Es mag vielleicht einigermaßen befremden, diese drei Veröffentlichungen in unserer Zeitschrift überhaupt und in dieser Verbindung zur Anzeige kommen zu sehen. In der Tat kann es sich nicht darum handeln, ihnen eine ihrem Eigenwerte entsprechende streng fachwissenschaftliche Würdigung zu widmen. Worauf es den nach Gegenstand und Charakter so verschiedenen gegenüber gleichmäßig ankommt und allein ankommen kann, ist, die Freunde christlich-orientalischer Studien, wenn auch in den beiden ersten Fällen mit bedauerlicher Verspätung, auf Erscheinungen aufmerksam zu machen, die unmittelbar ihrem engeren Interessenkreis nicht angehören, gleichwohl aber unter Umständen von ihnen mit nicht geringem Vorteil werden benützt werden. Denn für den Kultus und die Kulttexe der heidnischen Antike und für den synagogalen Gottesdienst werden wir ebensosehr wie für die Liturgie des lateinischen Abendlandes Auge und Sinn offen zu halten haben, um derjenigen des christlichen Ostens gegenüber zu einem geschichtlich vertieften Verständnis zu gelangen. Die innerste Eigenart der letzteren wird sich ja wohl nur bei einem Vergleiche ihrer Texte mit denjenigen ihrer abendländischen Schwester erfassen lassen und dann ganz wesentlich dahin zu bestimmen sein, daß dieselben, weit stärker als jene, den genetischen Zusammenhang mit der religiösen Rede des Hellenismus und seiner an altorientalische Glaubensformen anknüpfenden synkretistischen Mysterien wie mit dem Mutterboden israelitischer Gebetsweise wahren.

1. Ed. Norden hat in seinem *Agnostos Theos* in pfadweisender Art uns den Blick für die formalen Zusammenhänge christlicher und antiker Gebetsrede geöffnet. Das von ihm erst andeutungsweise Geleistete wäre weiteren Ausbaues ebenso fähig als bedürftig. Eine Durchnahme beispielsweise der gesamten Gebetstexte des griechischen Εὐχολόγιον τὸ Μέγα unter den von ihm herausgestellten stilistischen Gesichtspunkten würde zu den reichsten Ergebnissen im Sinne einer weitestgehende Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen aufweisenden Formenlehre des griechisch-christlichen Gebetsstiles führen. Eine hellenistische und eine orientalische Stilrichtung haben dabei schon die grundlegenden Norden'schen Untersuchungen auseinander zu halten gelehrt. Was die letztere anlangt, so wird sie entsprechend der Gesamtbedeutung des Nillandes für die altchristliche Entwicklung auf dem griechischen Sprachgebiete mit besonderer Stärke auf das alte Ägypten zurückweisen, während man auf dem aramäischen von vornherein stärker mit Zusammenhängen nach dem assyrisch-babylonischen Altertum hin zu rechnen haben wird. Hier ist es nun, wo G. Roeders schöne Gabe von nicht zu unterschätzendem Werte wird sein können,

weil sie das wichtigste zum Vergleiche heranzuziehende altägyptische Textematerial in bequemster Aufmachung, von einer gediegenen Gesamteinleitung und ebenso guten als knappen Einleitungen zu den einzelnen Stücken begleitet, zur Benützung durch den Nicht-Ägyptologen bereit gestellt hat. Von den in Totenbüchern erhaltenen Sonnen-, Amon-Re und Thot-Hymnen (S. 1—14) über eine Reihe in dem Ritual der Stundenwachen bei der Leiche des Gottes gipfelnder Urkunden der Osiris-Religion (S. 15—45) und Dokumente des Volksglaubens, wie sie in den psalmenartigen „Liedern eines ungerecht Verurteilten", auf Armengrabsteinen und in einem „Lied des Harfners zum Preise des Totenreiches" vorliegen (S. 46—61), bis zu den besonders schwungvollen und gelegentlich fast modern berührenden Liedern und Gebeten der Reformreligion Amenhoteps III. (S. 62—81), aus der Welt der Zauberei (S. 82—119), der großen Mythen (S. 120—156) und des kirchlichen Dogmas der dem Ketzer-Pharao gegenüber siegreich gebliebenen Orthodoxie (S. 157—184) und für das so besonders wichtige Gebiet der Vorstellungen über das Leben nach dem Tode (185—305) aus Pyramiden- und Sargtexten, am „Totenbuch" und dem Ritual der Einbalsamierung erhalten wir in dankenswerter Weise nicht ein Florilegium möglichst zahlreicher Textausschnitte, sondern eine noch immer sehr stattliche, wenn auch beschränkte Folge vollständiger Texte in lesbarer Verdeutschung, für deren Zuverlässigkeit der wissenschaftliche Ruf des Bearbeiters bürgt. Ein eingehendes *Namen- und Sachregister* (S. 306—328) wird den Benutzer kaum jemals im Stiche lassen.

R. hat in seiner *Einleitung* (S. XXXXVI f.) auch das Problem eines Fortlebens altägyptischer Religionselemente bei den späteren sich zum Christentum und Islam bekennenden Landesbewohnern gestreift, wahrt dabei jedoch bezüglich des großkirchlichen Christentums eine entschiedene Zurückhaltung. Der in solchen Fragen vorherrschenden Richtung moderner religionsgeschichtlicher Forschung gegenüber berührt dies doppelt angenehm. Auch bei der speziell liturgiegeschichtlichen Auswertung des von ihm gebotenen Stoffes wird man guttun, bei der allgemeinen Feststellung über die hellenistische Spätantike bis in die altägyptische Sphäre zurückreichender Quellzusammenhänge bestimmter Stilformen liturgischer Rede stehen zu bleiben. Immerhin wird hin und wieder ein Gedanke selbst an Einzelzusammenhänge nahegelegt. Wenn die Karfreitagsfeier des koptischen Ritus eine Doppelreihe von je bis zu einer zwölften Stunde reichenden Stundengebeten der Nacht und des Tages als ihre bezeichnende Eigentümlichkeit aufweist, so fühlt man sich doch recht nachdrücklich an die zwölf Tages- und Nachtstunden der Todeswache des Osiris erinnert. Eine besonders häufig wiederkehrende Wendung, welche in Prädikationsformeln zur Verherrlichung eines Gottes „die Oberen" und „die Unteren" verbindet (z. B. S. 1, 5), kehrt mit auffallender Gleichförmigkeit beispielsweise zu Anfang eines syrischen Vermählungsgebetes (S. 150 eines von Rahmani besorgten kleinen Rituals) in den Worten wieder: ܡܪܝܐ ܕܥܠܝܐ ܘܐܠܗܐ ܕܬܚܬܝܐ („Herr der Oberen und Gott der Unteren"). Wenn in streng parallel gebauten Prädikationsgliedern die einzelnen Teile des Weltganzen als den Gott verehrend eingeführt werden (z. B. S. 3, 5), so hat einen ganz gleichen Klang in dem Wasserweihegebet des Μέγας ἁγιασμός der Epiphanienacht

bezw. der griechischen Taufliturgie die Stelle: σὲ ὑμνεῖ ἥλιος, σὲ δοξάζει σελήνη usw. Nicht weniger in die Augen springend ist die Übereinstimmung zwischen Formeln wie: „wir beten deine Macht an . . ., wir jauchzen dir zu . . ., wir lobpreisen dich . . .“ (S. 7, und Ähnliches häufig!) und dem: Σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν usw. der byzantinischen Meßliturgie hinter der Anamnese oder der entsprechenden Partie der Großen Doxologie. Und geradezu das: Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης meint man zu hören, wenn ein Hymnus des ungerecht Verurteilten (S. 49) die Sonne anredet: „Ehrwürdiges Licht mit hellem Glanz.“ Man kann sich gewiß kaum entschieden genug bewußt bleiben, wie sehr derartige Einzelberührungen auch weitgehendster Art eine nur relative Bedeutung haben. Aber, in wie hohem Grade sich wenigstens ein Verfolgen allgemeiner stilistischer Übereinstimmungen verlohnen wird, dürften sie doch hell beleuchten.

2. Um mehr als solche handelt es sich bei dem Verhältnis, das zwischen christlich-orientalischem und synagogalem Gottesdienst und Gebetsleben obwaltet. Daß in den Eucharistiegebeten der Didache die Christianisierung jüdischer Tischsegensprüche vorliegt, ist ebenso offenkundig als der unmittelbare Entwicklungszusammenhang, der die synagogale Schriftlesung aus Pentateuch und Propheten mit der Leseordnung des christlichen Gemeindegottesdienstes verbindet, wie sie in AK VIII und bei den nestorianischen Syrern entgegentritt. Daß aber auch der Grundtypus der Anaphora aus jüdischer Gebetswelt stammt und näherhin mit den die morgendliche *Šemaʿ*-Rezitation umrahmenden Benediktionen zusammenhängt, habe ich bereits *Die Messe im Morgenland* S. 25 f. und in einem Aufsatze in *Theologie und Glaube* II S. 353—370 nachdrücklich betont. Auf die Fäden, die nicht minder auf dem Gebiete des Totengebetes vom Christlich-Griechischen zum Synagogalen zurücklaufen, hatte ich in einem solchen im *Hochland* XIV S. 129—140 hinzuweisen Gelegenheit. Der im Zusammenhang mit den ältesten Bildtypen christlicher Sepulkralkunst vielerörterte, für die Fastenliturgie des taanitischen Zeitalters schon durch die Mischna Taʿan. II 4 bezeugte Typus des litaneiartigen Rettungsgebetes (מי שענה --- הוא יעננו), für den man zum Vergleiche ursprünglich zunächst die abendländische *Commendatio animae* heranzog, wirkt am stärksten auf dem ostsyrischen Boden nach. Ich verweise auf Aφrahat XXIII § 54 (*Patrol. Syr.* II Sp. 108 f.), auf Aφrêms Mîmrâ über die Demut (*ed. Rom.* III S. 645 A—D) und auf zahlreiche Stellen der *Qālê šĕḥîmê* des nestorianischen Ritus (S. 2*—210* jedes Bandes des *Breviarium Chaldaicum*). Was das griechische Sprachgebiet betrifft, so möchte ich hier bei dieser Gelegenheit meine einschlägigen Ausführungen N. Ser. IV 298—305 dieser Zeitschrift durch den Hinweis auf eine Stelle in der griechischen Biographie des Symeon Stylites (Kap. 14), ergänzen, an der wirkliches Totengebet Gott anredet als ὁ ὁδηγήσας (oder δᾳδουχήσας) τὸν Ἰωσήφ, ὁ δυναστεύσας τὸν προφήτην σου Δαβὶδ κατὰ τοῦ Γολιάδ, ὁ τὸν Λάζαρον ἐγείρας τετραήμερον ἐκ νεκρῶν.

Das sind einige Beispiele in Betracht kommender Einzelzusammenhänge, die sich noch erheblich vermehren ließen. Daneben wird allerdings auch hier das Problem stilistischen Allgemeinzusammenhanges nicht aus dem Auge zu verlieren sein. Die christliche εὐχή des Ostens ist in ihrem Gesamtstile keinesfalls ausschließlich von ihrer rein oder orientalisch hellenistischen Vorgängerin paganen Inhaltes, sondern vielleicht ebensosehr von der synagogalen *Bĕrāχâ* her bedingt. Deren stilistische Eigentümlichkeiten scharf herauszuarbeiten und ihrer Wiederkehr auf christlicher Seite nachzugehen, wäre eine höchst lohnende Aufgabe. Ich erinnere nur daran, daß es schon auf dem griechischen Sprachgebiete nicht an einzelnen Gebeten fehlt, deren Anheben mit: Εὐλογητὸς εἶ sich noch als wörtliche Wiedergabe der einleitenden *Bĕrāχâ*-Formel בָּרוּךְ אַתָּה zu erkennen gibt. Noch zahlreicher sind entsprechende Stücke des armenischen Euchologions. Daneben lebt ein anderer mit מוֹדִים beginnender Typ synagogalen Gebetes in demjenigen mit Εὐχαριστοῦμέν σοι anhebender christlicher Texte fort. Ein so wichtiger wie das eucharistische Hochgebet der sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung gehört hierher.

Man muß sich das alles vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie wichtig für den sich tiefer mit der Liturgie des christlichen Orients Beschäftigenden eine sichere Vertrautheit mit derjenigen der Synagoge ist. Eine solche wird er nun aus dem ganz vorzüglichen Buche I. Elbogens in einer Weise zu gewinnen vermögen, in der sie vor Erscheinen desselben einem Nichtjuden, wenn überhaupt, nur durch mühevollstes und zeitraubendes Spezialstudium erreichbar war. Denn Gründlichkeit in der Erörterung der Probleme, Klarheit der Darstellung und Reichtum der Quellenbelege und Literaturnachweise vereinigen sich in demselben in so mustergiltiger Weise, daß das in erster Linie für jüdische Leser bestimmte auch den Bedürfnissen eines Einführung in den Stoff suchenden christlichen Gelehrten kaum besser entgegenkommen könnte. Auf eine *Einleitung* (S. 1—13), aus der besonders die dankenswerten Ausführungen zum *Sprachgebrauch* der Quellen hervorzuheben sind, folgt als *I. Abschnitt* (S. 14—231) eine von vornherein historisch eingestellte *Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes,* die sich in vier Kapp. mit den Stammgebeten des täglichen (S. 14—106) und des Gottesdienstes an ausgezeichneten Tagen (S. 107 bis 154), der Vorlesung und Auslegung der Bibel (S. 155—205) und der synagogalen Poesie in ihren beiden Hauptformen des Piut und der Selicha (S. 206—231) beschäftigt. Wird hier ein geschichtliches Verständnis für die Entstehung und Entwicklung des Einzelnen angestrebt, so führt der *II. Abschnitt* (S. 232—443) in zusammenfassender Darstellung die *Geschichte des jüdischen Gottesdienstes* im ganzen vor, wobei in drei Kapp. die Perioden der Entwicklungszeit der Stamm-

gebete (S. 232—279), der Zeit des Piut (S. 280—393) und der Neuzeit mit ihren Reformbestrebungen (S. 393—443) ins Auge gefaßt werden. Ein *III. Abschnitt* hat endlich (S. 444—510) die *Organisation des jüdischen Gottesdienstes* zum Gegenstand. Das gottesdienstliche Gebäude der Synagoge (S. 444—476), die Synagogengemeinde und ihre Beamten (S. 477—492) und der Vortrag der gottesdienstlichen Texte (493—510) sind was hier wiederum in drei Kapp. zur Sprache kommt. Eine Vereinigung der gelehrten *Anmerkungen* am Schlusse des Buches (S. 511—580) hat den Vorteil, ein gefälligeres Textbild zu ermöglichen. In eine deutsche, eine griechische und eine hebräische Abteilung gegliedert, erschließt auch hier ein sehr sorgfältig bearbeitetes alphabetisches *Sach- und Personenregister* (S. 581—611) die ganze Fülle des verarbeiteten Stoffes.

Auch dem besten Buche gegenüber wird es möglich sein, im einzelnen Lücken festzustellen, abweichende Anschauungen aufrecht zu erhalten oder Ergänzungen zu bieten. In der ersteren Richtung bedauere ich beispielshalber, daß E. es unterlassen hat, im 3. Kap. seines I. Abschnittes etwas eingehender, als es S. 544 unter Nr. 4 geschieht, zu den Anschauungen Stellung zu nehmen die L. Venetianer ZDMG. LXIII S. 103—170 über *Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen* vertreten hat. Auch ich halte dieselben für gewagt und muß zugeben, daß speziell die Perikopen des römischen Meßbuches — wenigstens teilweise — zu jung sind, um zum Vergleiche mit synagogaler Leseordnung herangezogen werden zu können. Aber in einer größeren Studie über ältere nichtevangelische Perikopenordnungen Syriens werde ich demnächst auf Übereinstimmungen zwischen christlichem und jüdischem Brauche hinzuweisen haben, die auf reinem Zufall einfach nicht scheinen beruhen zu können, und da, wo ihm der Orient sekundiert, fordert auch das römische Lektionensystem Beachtung. — Zu einer grundsätzlich von derjenigen E.s abweichenden Meinung muß ich mich sodann sehr entschieden bezüglich der vom Standpunkte der christlichen Liturgiegeschichte aus wohl interessantesten Erscheinung der synagogalen Gebetsliturgie bekennen. Es ist dies die *Qĕdūšā*, die liturgische Verwendung von Is. 6. 3. Ihre ursprüngliche Stelle sucht E. S. 61 ff. im Achtzehngebet. Ich glaube, daß dieselbe vielmehr in der nach ihrem Anfangswort als *Jōṣēr* bezeichneten ersten Rahmen-Benediktion der morgendlichen *Šĕmaʿ*-Rezitation zu finden ist, und hoffe den unwidersprechlichen Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung auf Grund einer vergleichenden Würdigung des gesamten auf jüdischem und christlichem Boden sich ergebenden Tatsachenmaterials erbringen zu können. Gelegenheit dazu wird mir eine Untersuchung über den Gebeteanhang AK VII 33 ff. geben, deren überraschende Ergebnisse mir schon seit Jahren reiften und nur zum Teile nunmehr durch Bousset NGGW. 1915 S. 435—489 vorweggenommen worden sind, eine Arbeit, von der es sehr zu beklagen ist, daß E. sie nicht mehr berücksichtigen konnte. Überhaupt wird ja nicht einseitig nur die christliche Liturgiegeschichte davon Nutzen haben, wenn sie den synagogalen Kultus in den Kreis ihrer Beobachtung einbezieht. Umgekehrt wird vielmehr auch dessen Geschichte von der christlichen Seite her gefördert werden können. Dabei wird als methodische Regel festzuhalten sein, daß Erscheinungen, die auf christlichem Boden schlechthin allgemein oder doch uralt sind, wenn sie auf dem jüdischen wiederkehren, im allgemeinen als Erbstücke gelten dürfen, welche durch die Urkirche aus der synagogalen Liturgie schon des apostolischen Zeitalters übernommen wurden. Die von E. (S. 82—86) auf Grund nur der inner-

jüdischen Überlieferung nicht ganz richtig beurteilte Verwendung des Moseliedes Ex. 15, 1—18 und bestimmter Psalmen im Morgangottesdienst scheint hierher zu gehören. Gelegentlich wird freilich aber auch mit unabhängigen Ergebnissen paralleler Entwicklungen und selbst mit späterer Beeinflussung gerechnet werden müssen, bei der alsdann der synagogale Gottesdienst nur der empfangende Teil gewesen sein könnte. Ich möchte da etwa auf die Piutdichtung hinweisen. Wie sie die Stammgebete überwuchert, stellt sie im Grunde eine überraschende Parallelerscheinung zu den Massen liturgischer Poesie des christlichen Orients dar, die im Laufe der Zeit die biblischen Textstücke, deren Schmuck zu dienen sie ursprünglich bestimmt waren, völlig erdrückt haben. Man denke nur an das Verhältnis des griechischen „Kanons" zu den neun bezw. acht biblischen Oden! — Es wäre einer eindringenden Untersuchung sehr wohl wert, ob nicht die christliche Poesie für die jüdische sollte vorbildlich geworden sein können. Daß an Palästina die Heimat der Kanonesdichtung auch diejenige des Piut ist, gibt mindestens zu denken.

3. Daß auch der unmittelbar auf dem Gebiete der morgenländischen Liturgie Arbeitende in hohem Grade daran interessiert ist, die älteren Texte der abendländischen in vollwertigen kritischen Ausgaben benützen zu können, ist vollends zu einleuchtend, um erst noch eines Beweises zu bedürfen. Ein Liturgiedenkmal wie das in einer solchen Ausgabe durch P. K. Mohlberg O. S. B. vorgelegte muß dabei vom Standpunkte der Geschichte etwa der griechischen Liturgie aus besonderer Aufmerksamkeit begegnen. Die gegen 800 in Rhätien entstandene Sakramentarhs. *Sangall. 348,* deren wesentlich, ein *Proprium de tempore* mit eingearbeitetem *Proprium Sanctorum* darstellende Meßformulare ursprünglich durch einen zweiten Teil von Gebeten und Messen *ad diversa* ergänzt wurde, gehört zu einer Gruppe aus dem Frankenreiche stammender liturgischer Bücher des 8. und 9. Jahrhs., in denen unter dem Einfluß der nach Rom orientierten kirchen- und liturgiepolitischen Tendenzen schon der Epoche Pippins des Kurzen der ältere „gelasianische" Ritus eine Fusion mit dem durch den berühmten Namen Gregors d. Gr. gedeckten stadtrömischen Brauche der Gegenwart eingegangen hatte. Allem Anschein nach in der rhätischen Bischofsstadt Chur beheimatet, ist die Hs. frühzeitig in den Besitz der Abtei St. Gallen gelangt und hier schon vor 830 um einige Textbeigaben bereichert worden. Die Hinzufügung weiterer Beigaben und eine systematische Korrektur des gesamten ursprünglichen Textes in zahllosen Einzelheiten erfolgte allmählich bis ins 10. Jahrh. herab. Wir gewinnen hier also den denkbar unmittelbarsten Einblick in einen auf dem Boden der Verschmelzung zweier Riten sich vollziehenden Prozeß textlicher Neugestaltung der Liturgie. Einer derartigen Ritenmischung verdankt aber auch im Osten der endgiltige byzantinische Brauch sein Dasein. Aus einer Fusion des älteren stadtkonstantinopolitanischen und des in der Epoche eines Johannes von Damaskos und Kosmas in seiner bodenständigen Entwicklung zum Abschluß gelangten palästinensischen ist der zur Alleinherrschaft im griechischen Sprach-

gebiete berufene hervorgegangen, wie im Abendlande der hier zu gleich einzigartiger Bedeutung gelangte „römische“ Ritus der karolingischen Reichskirche eine solche der echt stadtrömischen mit der fränkischen Liturgie, der späteren Merowinger- bezw. der pippinischen Zeit darstellt, die ihrerseits bereits die immer vollständigere Absorbierung gallischer Eigenart durch römische Einflüsse älterer Prägung bedeutete. Dieser auffällige Parallelismus griechischer und lateinischer Entwicklung wird früher oder später einmal Gegenstand einer eindringenden Untersuchung werden müssen, bei welcher dann Dinge wie das St. Galler Exemplar des alamannisch-fränkischen „Gelasianums“ eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewinnen werden. Soll ich zu diesem selbst ein Gegenstück aus dem Osten anführen, so möchte ich als ein solches bis zu einem gewissen Grade das Jerusalemer Typikon für Kar- und Osterwoche der Hs. Ἁγίου Σταυροῦ 43 bezeichnen, das abgesehen von der hier fehlenden Durchkorrigierung des Textes ähnlich verwickelte Mischungsverhältnisse der beiden zugrundeliegenden Riten aufweist.

An die peinliche Akribie einer sauberen Editionstechnik stellte bei dem abendländischen Liturgiedenkmal gerade jene Durchkorrigierung die allerhöchsten Ansprüche, und man darf sagen, daß M. denselben in einer Weise gerecht geworden ist, die seiner Arbeit nach dieser Seite hin vorbildlichen Wert sichert. Eine nicht minder sorgfältige und methodisch sichere Art des Arbeitens verrät seine Einleitung, bei der er sich u. A. des in seinen Besitz übergegangenen Schatzes der nachgelassenen Papiere Ad. Ebners bedienen konnte, dessen Manen die Ausgabe gewidmet ist. Von ihren Ausführungen möchte ich den an der Hand vor allem des nächstverwandten St. Galler Sakramentarfragmentes Nr. 350 erbrachten Nachweis — denn von einem solchen wird man billig geradezu sprechen dürfen — der ursprünglichen Zugehörigkeit eines zweiten Teiles besonders hoch einschätzen. Was da wie in der entsagungsvollen Kleinarbeit des Apparats seine große, stille Sprache redet, ist ein echter Maurinergeist. Kein besserer hätte den Herausgeber erfüllen können, der mit dieser schönen Frucht gediegener Benediktiner-*eruditio* in denkbar würdigster Weise das von den vereinigten deutschen Abteien der Beuroner Kongregation in schwerer Zeit gewagte wissenschaftliche Unternehmen von weitgespanntesten Abmessungen eröffnet hat, dessen Seele er ist.

Unmittelbar gibt der Text des *Sangall. 348* zu irgendwelchen Bemerkungen vom Standpunkte orientalischer Liturgieforschung aus kaum Veranlassung. Nur einen der jüngsten Bestandteile dieses Textes möchte ich zum Ausgangspunkte einer solchen Bemerkung machen. Auf S. 9 der Hs. findet sich von einer Hand des 9. oder 10. Jhs das Opferungsgebet: „*Suscipe sancta trinitas*“ in einem von demjenigen des heutigen römischen Meßbuches merklich abweichenden Wortlaute. Zu den fraglichen Abweichungen gehört die Wendung: „*in honorem omnium sanctorum tuorum, qui tibi placuerunt ab initi<o mundi, et eorum> omnium quorum hodi<e festa celebrantur>.*“

Das ist entschieden nicht gewohnte abendländische Ausdrucksweise, dagegen fast wörtliche Wiedergabe eines gut griechischen: πάντων τῶν ἁγίων σου τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων καὶ πάντων ὧν σήμερον τὴν μνείαν ἐπιτελοῦμεν. Es drängt sich mir stark die Vermutung auf, daß dieses ganze, jedenfalls aus gallischem Brauche stammende Gebet eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Auch sonst weist das Stück Züge auf, die im Osten wiederkehren. Die Anrede an die Trinität zeigt ein in Stellung und Funktion genau entsprechendes Stillgebet des jakobitischen Meßordo (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I. S. 83 Z. 6—17). Die charakteristische Verbindung des Gedächtnisses an die Hauptmomente des Lebens Jesu mit dem Gedächtnis der Heiligen ist einem umfangreichen Offertoriumstext der altmaronitischen Liturgie eigentümlich, deren dringend wünschenswerte Wiederherausgabe ich selbst für die *Liturgiegeschichtlichen Quellen* ins Auge gefaßt habe.

Dr. A. Baumstark.

Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben. Dritter Ergänzungsband.)* Paderborn (Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh) 1914—1916. — VI, VIII, X, 750 S.

Erster Teil. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts, herausgegeben von — — —. 1914. — VI, 136 S.

Zweiter Teil. Frühchristliche Liturgien, herausgegeben von — — —. 1915. — X, 437 S.

Dritter Teil. Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts, bearbeitet von — — —. 1916. — VIII, 176 S.

Von den drei jeweils ein für sich bestehendes Ganzes bildenden und demgemäß neben der durchlaufenden noch mit einer Sonderpaginierung versehenen Teilen des vorliegenden Werkes ist der erste schon zu Anfang des Krieges erschienen. Je ein weiterer ist in jedem weiteren Kriegsjahre gefolgt, eine Leistung, für welche vor allem der Verlag die höchste Anerkennung verdient. Demgegenüber könnte die folgende Besprechung als ungebührlich verspätet erscheinen, wenn es sich nicht um eine literarische Erscheinung handelte, der gegenüber eine wesentlich ablehnende Haltung begründen zu müssen, man um so peinlicher empfindet, je gewaltiger offensichtlich die aufgewandte Arbeit, je imponierender der eiserne Fleiß und das ausgebreitete Wissen des Verfassers sind, von denen sie beredtes Zeugnis ablegt.

Was Th. Schermann als die „allgemeine Kirchenordnung" desselben (= K) dem 2. Jahrh. vindiziert, sind die nur in der nichtgriechisch-ägyptischen Überlieferung ausdrücklich als ein geschlossenes Korpus apostolischer Kanones auftretenden, von der lateinischen wenigstens tatsächlich hintereinander an die Didaskalia angeschlossenen beiden Schriften, die man als „Apostolische" und „Ägyptische Kirchenordnung" (AKO bezw.

ÄgKO, jetzt von Sch. durch K I bezw. K II ersetzt) zu unterscheiden gewohnt war und von denen in griechischer und syrischer Überlieferung unmittelbar nur die erste vorliegt, während die zweite, von Ed. Schwartz mit der ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytos identifiziert, die Grundlage des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen (= AK VIII) und ihres vereinzelt auf älteres Material zurückgreifenden „Auszuges“ unter dem Namen des Hippolytos, des syrisch erhaltenen „Testaments unseres Herrn“ und der arabischen Hippolytoskanones bildet. Treffend hat Sch. erkannt, daß für eine endgültige Entwirrung der an den Text sich knüpfenden literaturgeschichtlichen Probleme, wie für seine Verwertung im Dienste der altkirchlichen Verfassungs- und Liturgiegeschichte zunächst eine feste Grundlage durch eine bisher fehlende kritische Ausgabe zu schaffen wäre. Eine solche hat er darum im ersten Teile seines Werkes zu bieten unternommen. Leider muß aber sofort unumwunden ausgesprochen werden, daß es ihm dabei nicht gelungen ist, auch nur entfernt den Ansprüchen zu genügen, die vom philologischen Standpunkte aus unbedingt zu erheben waren.

Zweifellos war die Aufgabe vermöge der Lage der Überlieferungsverhältnisse eine ganz außerordentlich schwierige. Eine wirkliche *recensio*, der Versuch einer Wiederherstellung der ursprünglichen oder doch ältesten hinter den verschiedenen Überlieferungszeugen stehenden Textgestalt, war jedenfalls vorerst und ist wohl für immer unmöglich. Was geschehen konnte, war, mit einer bestimmten Textform eine wohlgeordnete und erschöpfende Vergleichung der übrigen zu verbinden, aus der sich ein zuverlässiges Gesamtbild der Überlieferung ergab. Für K I war die naturgemäße Grundlage der Vergleichung an dem einzigen griechischen Volltext des *cod. Vindob. hist. gr. 7* gegeben. Von K II ist ein griechischer Text durch dieselbe Hs. nur für ein winziges Stückchen (Kap. 47 § 1—4) und für das Bischofsweihegebet durch den Hippolytos-„Auszug“ von AK VIII überliefert, während er sich sonst gelegentlich auf Grund von AK VIII wenigstens zuverlässig rekonstruieren ließe. Im übrigen ist selbst von den Versionen die weitaus wertvollste an Lat. nur lückenhaft erhalten. Das Richtigste wäre es unter diesen Umständen gewesen, wie es Sch. S. 38—41, 79 ff. für die griechisch überlieferten Stücke und die lat., bezw. kopt. Version und S. 98 ff. für die im *cod. Veron.* überlieferten zwei lat. Textgestalten des Schlusses getan hat, in Parallelkolumnen die Bruchstücke von Lat. und die Übertragung einer orientalischen Version zu bieten, wobei sich vielleicht noch eher Äth. als Kopt. empfohlen hätte. Entschied man sich aber einmal für Kopt., so waren folgerichtig alle Überschüsse von Äth. in den Apparat zu verweisen, dort aber auch wirklich ausnahmslos und vollständig mitzuteilen. Zum Zweck einer sofortigen bequemen Unterscheidung von Lat. wäre im einen wie im anderen Falle die Übertragung besser ins Deutsche als ins Lateinische erfolgt. Wurde eine lateinische Wiedergabe vorgezogen und gleichzeitig das völlig irrationale Verfahren eingeschlagen, in die Lücken von Lat. nur eine Übersetzung der hier fehlenden Stücke der orientalischen Version einzuschieben, dann mußte allermindestens unbedingt gefordert werden, daß dieses moderne Afterübersetzungslatein sich von dem überlieferten altlateinischen Text durch verschiedenen Druck schon auf den ersten Blick scharf abhob. Aus dem angedeuteten Grunde wäre eine lateinische Wiedergabe auch im Rahmen des Apparats für die orientalischen Versionen zu vermeiden gewesen. Jedenfalls aber mußte für diese ausnahmslos auf die Originaltexte selbst zurückgegriffen und es mußten auf Grund deren alle in derselben Sprache wieder-

gegeben werden. Denn nur eine solche einheitliche und unter der einheitlichen Verantwortung des Herausgebers selbst stehende Wiedergabe würde dem der betreffenden Sprache(n) nicht kundigen Benutzer die nötige Gewähr dafür bieten, sich überall in gleichem Maße und in gleichem Sinne auf das ihm Gebotene verlassen zu können. Von Fall zu Fall würde sogar wohl die Beifügung des orientalischen Originalwortlautes wünschenswert gewesen sein und, soweit das Material noch nicht im Druck vorlag, auch ein Zurückgehen auf die hsliche Überlieferung nicht haben unterbleiben dürfen. Eine führende Stellung mußte schließlich mindestens im kritischen Apparat zu K II den eine Rekonstruktion des griechischen Urtextes ermöglichenden Parallelstellen von AK VIII eingeräumt werden, wenn man es nicht vorzog, geradezu jene Rekonstruktion ebenso wie den griechischen Wortlaut des Bischofsweihegebets und des Abschnittchens 47 § 1—4 (an Stelle der alsdann hier in den Apparat zu verweisenden äth. bezw. kopt. Version) in den Text der Ausgabe aufzunehmen.

Von allem dem ist nun bei Sch. das Gegenteil geschehen. Er ist oder war doch, als er diesen Teil seines Werkes ausarbeitete, nicht hinreichend Orientalist, um selbst aus den orientalischen Texten schöpfen zu können, sondern stützt sich auf Übersetzungen derselben, höchstenfalls (ohne eigenes hinreichendes Verständnis des Originals!) eine nach einer zufällig vorhandenen zweiten „kontrollierend". Die Zitate der orientalischen Versionen erscheinen deshalb in seinem Apparat bald lateinisch, bald englisch, bald französisch, bald deutsch, nie im Urtext. Auch was er in gleichem Druck zwischen die Lat.-Stücke des Veronensis einschiebt, ist die von ihm „zur Kontrolle" mit Horners englischer verglichene lateinische Wiedergabe des Kopt., durch die schon Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum* II S. 97—119 die Lücken des Lat. ausfüllte und die ihrerseits wieder auf der älteren englischen Übersetzung Tattams und der deutschen Steindorfs beruht. Dazwischen kommt S. 71ff. sogar einmal für einen so wichtigen Abschnitt wie die Schilderung der Taufhandlung einschließlich des sie begleitenden Bekenntnisses im Gegensatze zu dem in den Apparat verbannten überlieferten Kopt. ein auf Grund der Hippolytoskanones und des „Testaments unseres Herrn" frei redigierter Rekonstruktionsversuch, und so muß sich dann der Leser von Kap. zu Kap., um nicht zu sagen: von Zeile zu Zeile immer erst wieder durch Nachsuchen im Apparat vergewissern, welchen Wert das ihm vorgesetzte Latein hat. Bei dem S. 84ff. ausnahmsweise nach dem das Stück allein überliefernden Äth. eingeschobenen Abschnitt sind Gebetsworte und einige Rubrikenelemente der Agende eines Abendgottesdienstes mit liturgischer Mahlfeier in der griechischen Rekonstruktion aufgenommen, die v. d. Goltz nach Horners englischer Wiedergabe von Äth. gewagt hatte, während an Stellen, wo eine solche Rekonstruktion ebensogut oder vielmehr weit leichter möglich gewesen wäre, sie nie versucht und S. 46 an den Schlußgebeten seiner eucharistischen Liturgie und S. 87 an der ihm eigentümlichen zweiten Taufordnung Sondergut des Äth. nicht einmal im Apparat mitgeteilt wird. Einer derartig wilden Systemlosigkeit der Textkonstituierung entspricht im Apparat als ein kaum geringerer Mangel das Fehlen einer Berücksichtigung des zweiten arab. Textes, der im Rahmen des ägyptischen Klemens-Oktateuchs durch den Nomokanon des Makarios hslich erhalten ist. Gerade er ist aber insbesondere für K II von allen orientalischen Versionen vielleicht die wertvollste, wie sich schon aus der Tatsache ergibt, daß er allein von ihnen den Prolog wie Lat. an richtiger Stelle bringt, während derselbe in Äth., wo er außerdem noch auftritt, wenigstens hinter Kap. 52 verschlagen ist. Nicht einmal die *Einleitung* (S. 1—11) gedenkt auch nur der Existenz dieses Überlieferungszeugen, und doch hatten auf ihn ich RQs. XIV 9ff., I S. 106ff. der alten, III S. 154 der neuen Serie dieser Zeitschrift, *Die christlichen Literaturen des Orients* II S. 29 und im Anschluß an mich Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* S. 8f. sattsam hingewiesen. Erst der dritte Teil bringt S. 628 eine nach-

trägliche Erwähnung des ägyptischen Oktateuchs. Aber auch abgesehen von dieser durchgehenden Lücke ist Sch.s Apparat keineswegs hinreichend zuverlässig. Ich greife beispielshalber die dialogischen Einleitungsformeln des eucharistischen Hochgebets heraus. Sch. notiert S. 42 nur gegenüber dem: „*Sursum corda*" des Lat. als vom Kopt. geboten: ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας. Aber für diese Lesart treten als weitere Zeugen auch Arab. (mit Übersetzung und Transkription!), Äth. und das „Testament unseres Herrn" ein, während umgekehrt ein in Arab. beigeschriebenes **ΑΝΩ** (*sic!*) **ΣΧΩΜΕΝ ΤΑΣ ΚΑΡΔΙΑΣ** (= ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας) eine Variante der Kopt.-Überlieferung darstellt. Ferner bietet diese, wiederum wenigstens durch Äth. sekundiert, auch gegenüber dem: „*Dominus vobiscum*" das vollere: ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν. Der Sachverhalt ist wichtig für die ganze Bewertung von Lat. und darüber hinaus für die Frage nach der Heimat von K II. Denn stünde der Fall des: „*Sursum corda*" für sich allein, so müßte bei der geschlossenen Abweichung der orientalischen Überlieferung der Verdacht entstehen, daß die so charakteristisch römisch-abendländische Kurzform von Lat. auf sekundärer Beeinflussung dieses Textzeugen durch abendländischen Brauch beruhe. Immerhin handelt es sich hier nur um Unvollständigkeit der Angaben. Doch auch an direkten Falschangaben fehlt es nicht. So wird z. B. als Abweichung von der Tagesangabe: „*die dominica*", die Lat. für die Bischofsweihe macht, als Lesart von Arab.-Äth. ein: „*on the day of the sabbath*" gebucht. Aber Arab. der 71 + 56 „apostolischen Kanones" bietet nach der Ausgabe von Périer (ohne Variante, wäre es nur einer einzigen Hs.) vielmehr das mit Lat. sachlich übereinstimmende يوم الاحد „am ersten (Wochen)tage" und der arab. Oktateuchtext macht überhaupt keine Tagesangabe. Was endlich die für die Rekonstruktionsfrage wichtigen Parallelstellen aus AK VIII betrifft, so sind die im kritischen Apparat fehlenden in den erläuternden verstaut worden und hier nicht einmal immer zu der richtigen Stelle angemerkt. So würde die S. 91 zu Kap. 57 vermerkte Stelle AK VIII 32 § 18 f. wie das νιψάμενοι (= *manus lavent et*) zeigt, erst zu Kap. 62 § 1 f. anzuführen gewesen sein. Höchst unbefriedigend, weil unübersichtlich ist auch die gesamte Anlage dieses erläuternden Apparats, der in drei reinlich voneinander geschiedene Schichten hätte aufgelöst werden müssen, von denen je eine den Nachweis der biblischen Zitate bezw. Reminiszenzen des Textes, denjenigen der Parallelstellen der Tochterschriften und das eigentliche Erläuterungsmaterial patristischer Vergleichstellen und moderner Literaturangaben zu bringen gehabt haben würde.

An seine, wie auch immer ausgefallene, Ausgabe hat Sch. nicht, wie man hätte erwarten sollen, alsbald die Aufrollung des literaturgeschichtlichen Problems seiner „allgemeinen Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts" und damit vor allem den Beweis eines so hohen Alters derselben angeschlossen. Der zweite Teil seines Werkes scheint vielmehr, indem er auf dem Titelblatt erneut von einem „Herausgeben" redet, eine — allerdings dringend wünschenswerte — zusammenfassende Ausgabe aller sonstwo überlieferten Denkmäler ältester christlicher Liturgie in Aussicht zu stellen, bringt dann aber eine systematisch geordnete Folge von Untersuchungen zur hierarchischen Verfassung und zum kultischen Leben der christlichen Urzeit. Diese Stoffanordnung bedeutet einen schweren methodischen Fehler, sofern dabei von einem doch erst zu beweisenden bestimmten Alter der als Hauptquelle in Betracht kommenden K II bereits ausgegangen wird. Sollte dagegen durch diese Untersuchungen selbst ein innerer Beweis für ein solches

Alter erbracht werden, so wären sie wesenhaft anders anzulegen gewesen: es hätte nämlich an der Hand der sonstigen Quellen gezeigt werden müssen, von welcher Zeit an die in K II vorausgesetzten disziplinären und liturgischen Verhältnisse nicht mehr zutrafen. Man wird also geradezu von ihrem Zusammenhange mit dem K-Problem absehen müssen, um Sch.s *Frühchristliche Liturgien* in ihrem wahren Verdienste zu würdigen, das darin besteht, daß sich in ihnen ein Arsenal von Gelehrsamkeit zur Geschichte des ältesten christlichen Kultus eröffnet, dessen man sich noch lange mit ähnlichem Dank wie etwa der *Origines Ecclesiasticae* des alten Bingham bedienen wird. Es würde zu vielen Raum in Anspruch nehmen, wollte auch nur ein ins einzelne gehender Überblick über die reiche Fülle des behandelten Stoffes geboten werden. Nach einer kurzen *Einleitung* (S. 137 ff.) werden in fünf Abschnitten, denen eine Einteilung in 16 Kapitel, bezw. in 64 Paragraphen von gleichfalls durchlaufender Zählung parallel geht, *Kirchenverfassung und Amtsübertragung* (S. 140—233), *Die frühchristliche Taufe* einschließlich der Vorbereitung auf sie, der Firmung und der den Initiationsakt abschließenden Eucharistiefeier (S. 234—334), das im Anschluß an altchristliche Terminologie als *Die zweite Buße* bezeichnete Bußwesen (S. 335—381), *Die Abendmahlsliturgie* (S. 382—437) und *Der Wortgottesdienst und seine Bestandteile* (S. 438—526) vorgenommen. Von den beiden Schlußkapiteln über *Gebetsarten* (S. 447 bis 471) und *Gebets-Ort, -Zeit und -Riten* (S. 471—526) endigt der letztere mit einem vorzugsweise gegen den gleichbetitelten Aufsatz von H. Koch ZWT. LV S. 289—313 gerichteten besonders umfangreichen und gründlichen Paragraphen über *Pascha in der ältesten Kirche.* Überhaupt ist von der ersten Seite mit ihrer Stellungnahme gegen „die neuere und neueste Kritik der Evangelien und urchristlichen Literatur" an ein stark apologetischer Einschlag für die Darlegungen Sch.s bezeichnend. Von katholischem Standpunkte aus muß diese Seite derselben besonders sympathisch berühren, und auch von jedem anderen aus sollte seine Betrachtungsweise altchristlicher Liturgie als Korrektiv gegenüber einem einseitigen Vorwalten der religionsgeschichtlichen bezw. religionsvergleichenden volle Würdigung finden, ohne daß es allerdings nötig gewesen wäre, gelegentlich einen so verdienten und umsichtigen jüngeren Forscher wie Fr. J. Dölger in der S. 271 f. beliebten Weise als „von Modetheorien religionsgeschichtlicher Natur befangen" herunterzureißen. Eine unleugbare Schwäche der zweifellos höchst feinsinnigen Art Sch.s darf aber keinesfalls übersehen werden. Es ist dies eine gefährliche Neigung, einzelnen Stellen, Worten und Wendungen doch mehr abzulauschen, als sie wirklich besagen, die Elemente der Beweisführung ungebührlich zu pressen, ihre Tragfähigkeit zu überschätzen.

Es ist ja naturgemäß bis zu einem gewissen Grade Sache subjektiven Empfindens, wo das scharfsinnige aus den Quellen Herauslesen in ein sie vergewaltigendes in sie Hineinlesen übergeht. Ich könnte aber, wenn der Raum es gestattete, doch hier eine recht lange Reihe von Fällen anführen, in denen Sch. gewiß jedem besonnenen Beurteiler die an sich schwankende Grenze, die da Berechtigtes und Unberechtigtes scheidet, ganz entschieden überschritten zu haben scheinen wird. Ich verweise statt alles Übrigen auf den S. 484 ff. gemachten Versuch, in den Aufbau, biblischen Textbestand und Hymneninhalt des kirchlichen Tagzeitengebetes rund um 250 einzudringen. Die in diesem Zusammenhang verwertete und als ein Zitat von K II 62 § 24 in Anspruch genommene Origenesstelle κατὰ Κέλσου VIII 67 (*ed.* Koetschau II S. 283 Z. 20—24) ließe sich mindestens ebensogut als ein Widerhall schon des „Präfations"-Gebetes der Jakobusliturgie (Brightman S. 50 Z. 16—21) erklären, und wenn S. 486 abschließend die kühne Behauptung gewagt wird: „Cyprian" „wartet bereits mit einer wohldurchdachten Verteilung von kleinen Hymnen, Bittgebeten mit Psalmversen und anderen Stellen aus dem A. T. auf die neu eingeführten Gebetsstunden auf", so wird ein argloser Leser ganz anderes Greifbares in den Kapp. 34 ff. *de dom. orat.* zu finden erwarten, als er dort tatsächlich findet. Auch abgesehen von solchem — volksmäßig gesprochen — „das Gras wachsen Hören" wird manche Auffassung Sch.s noch Gegenstand einer Diskussion bilden können, in die sich im Rahmen einer Besprechung unmöglich eintreten läßt. So vermag ich ihm, um wenigstens ein Beispiel namhaft zu machen, in der S. 461—470 durchgeführten Statuierung eines vierfachen — judaistischen, hellenistischen, christologischen und trinitarischen — „Typus" des liturgischen Dankgebetes bei aller Anerkennung eines gewissen Wahrheitsgehaltes der betreffenden Ausführungen nicht unbedingt zu folgen, möchte vielmehr nur von vier Motiven reden, von denen sich bald dieses, bald jenes bei der Christianisierung des vom Judentume übernommenen Dankgebetsschemas geltend macht, das ich TG. II S. 353—375 in dem Aufsatze über *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums* herausgestellt habe. Es fehlt ferner nicht an Problemen, die Sch. nicht oder doch nicht gründlich genug behandelt hat. So hat er sich mit dem Begriffe des ἀπόστολος als einer dem προφήτης und dem διδάσκαλος koordinierten Größe des urchristlichen Gemeindelebens doch nicht hinreichend auseinandergesetzt, wenn er S. 157 meint, daß die Didache „nicht genau unterscheidet, ob" das Wort „nur in dem weiteren Sinne des wandernden Missionspredigers oder auch in dem des von Christus gewählten Apostels zu verstehen sei" und S. 186 kurzerhand dekretiert, daß „wir" bei Hermas „zu denjenigen, welche bereits verstorben sind", „jedenfalls die Apostel rechnen dürfen". Ebensowenig ist die wichtige Frage des Zusammenhanges zwischen christlichem und jüdischem Kultus durch die S. 489 mit gleicher Entschiedenheit gemachte Feststellung erledigt, daß „der Besuch des Tempels in Jerusalem von seiten der Christen" „jedenfalls nicht mehr allzu lange Zeit" „währte". Worauf es ja vor allem ankommt, das ist das Verhältnis der altchristlichen Liturgie und ihrer Texte zum Wortgottesdienst der Synagoge. Ich habe in diese Richtung schon in meinem Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 24 ff. nachdrücklich genug gewiesen. Neuerdings hat sie Bousset mit seiner Untersuchung über *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buche der apostolischen Konstitutionen* NGWG. 1915 S. 435—489 verfolgt, über deren Ergebnisse ich demnächst noch erheblich weiter hinauszukommen hoffe. Nicht minder fruchtbar als die Verfolgung ihrer Zusammenhänge mit der synagogalen verspräche sodann diejenige des Fortlebens frühchristlicher Liturgie etwa im griechischen Εὐχολόγιον τὸ Μέγα zu werden. Ich empfehle, unter diesem Gesichtspunkte einmal die von Sch. S. 370 f. gewonnenen Ergebnisse mit der ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων und deren εὐχαὶ συγχωρητικαί zu vergleichen. Unangenehm fühlbar macht sich schließlich eine gewisse Unausgeglichenheit der in den Anmerkungen von

Sch. gegebenen Dokumentation. Während Bibelstellen, die jedem Leser ohne weiteres zur Hand sind, oft im vollen Wortlaut ausgeschrieben werden, sieht man sich für die patristische Literatur sehr häufig auf bloße Stellenvermerke, oder sogar darauf angewiesen, wegen der Belege bei einem allein zitierten modernen Gewährsmanne nachzusehen. Selbst das vollständige Fehlen irgendeiner Dokumentation ist in Fällen zu beobachten, wo eine solche so unerläßlich gewesen wäre, wie S. 265 für die Behauptung, daß „Tertullian“ „selbst angibt, daß seinen Ausführungen“ über die Taufspendung „ein Rituale“ „zugrunde liegt“, eine Behauptung, auf Grund deren „wir“ ohne weiteres „an der Identität seiner Vorlage mit unserer K nicht mehr“ sollen „zweifeln“ „dürfen“.

Eine Bescheidenheit in den an die Stringenz einer Beweisführung zu stellenden Anforderungen, wie sie sich hier oder S. 303 bekundet, wo entsprechend die Angaben der I. Justinischen Apologie über den Taufritus schlankweg als „Auszüge“ aus einem schriftlich fixierten „Rituale“ gewertet werden, mußte geradezu verhängnisvoll für den dritten Teil des Werkes werden, der nun die Richtigkeit der Anschauungen Sch.s über Alter und Entstehungsgeschichte von K in dem weiteren Rahmen seiner Auffassung von einer in die christliche Urzeit hinaufreichenden literarischen Fixierung der gesamten kirchlichen „Überlieferung“ zu erhärten bestimmt ist. Nachdem einleitend (S. 575—579) über *Name und Umfang der kirchlichen Überlieferung* gehandelt ist, behandeln von vier Abschnitten, denen wiederum fortlaufend numeriert sieben Kapitel und 28 Paragraphen entsprechen, die beiden ersten *Die Heilige Schrift und die kirchliche Glaubensregel* in ihrem in der Katechese zum Ausdruck kommenden Verhältnis (S. 580—593) und *Die Sittenlehre in der kirchlichen Überlieferung* (S. 594—604). Sch. steht hier in der Hauptsache auf den Schultern von A. v. Ungern-Sternberg *Der traditionelle alttestamentl. Schriftbeweis „de Christo“ und „de evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs v. Cäsarea* und A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit.* Worin er über diese Vorgänger hinausgeht, das ist einerseits die S. 587—591 entwickelte Anschauung von einer beim katechetischen Unterricht verwendeten „Art Evangeliensynopse“, einem „Kompendium, welches als ‚εὐαγγέλιον‘ im Gebrauche war und wohl in der Didache in Verwendung auftritt“ und die Quelle der Agrapha sein soll, andererseits seine S. 599—604 dargelegte Auffassung über die Entstehungsgeschichte von K I, die in dem die *Rituelle Überlieferung* behandelnden dritten Abschnitt (S. 605—629) durch diejenige über Ursprung und Schicksale von K II, bezw. des vereinigten Korpus der beiden Stücke ergänzt wird.

Der Zwei-Wege-Teil der auf rund 40 n. Chr. datierten Didache hätte durch Verteilung der verschiedenen Lehrstücke an die einzelnen Apostel eine Überarbeitung zu einem im *Mosqu. bibl. S. Synodi 125* und *Ottob. gr. 408* auch noch selbständig erhaltenen Apostelkatechismus erfahren, der bereits die Quelle des um 135 verfaßten Barnabasbriefes gewesen wäre. Mit diesem Grundstock (Kapp. 4—14) hätte ein Kom-

pilator, dessen persönlicher Anteil sich auf die Kapp. 1—3, 15, 29 f. beschränken würde, näherhin wohl der in Ägypten schreibende unbekannte Autor jenes Briefes, aus zwei verschiedenen Quellen die Standesvorschriften für Klerus und Laien der Kapp. 16—28 zu K I zusammengeschweißt. Auf den Römer Klemens soll der schon bei Ignatios nachwirkende Kern von K II zurückgehen, die Vereinigung beider Teile gleichfalls durch den Verfasser des Barnabasbriefes vollzogen worden und speziell K II in der I. Justinischen Apologie 61 § 9 als λόγος παρὰ τῶν ἀποστόλων zitiert, bezw. 66 § 3 unter den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων mitbegriffen, von Tertullian als „*traditio*" gekannt und in der Didaskalia zum Gegenstande eines Kommentars gemacht sein. Hippolytos hätte diese altehrwürdige ἀποστολικὴ παράδοσις — allenfalls „in einer schon neuredigierten (ägyptischen) Form" — einer Überarbeitung unterzogen, deren Ergebnis wesentlich unverändert in den seinen Namen tragenden arabischen Kanones vorläge.

Ihr Seitenstück soll die „allgemeine Kirchenordnung" auf dogmatischem Gebiete an einer literarischen Größe nicht minder hohen Alters gehabt haben, welche als *Die kirchliche Überlieferung der Glaubenswahrheiten* den Gegenstand des letzten Abschnittes (S. 630—714) bildet. Auch für diese zum Zweck des katechetischen Unterrichts geschaffene kompendiöse Darstellung der christlichen Lehre, das ἀποστολικὸν Κήρυγμα, den κανὼν τῆς ἀληθείας, die *regula fidei*, im Sinne einer realen Erscheinung altkirchlichen Schrifttums, will zunächst eine schon mit Klemensbrief und „Hirt" des Hermas einsetzende Zeugenreihe bis herab ins 4. Jahrhundert gewonnen werden (S. 632—665). Mit reichster Gelehrsamkeit wird alsdann den einzelnen Sätzen dieses Kerygmas in der Literatur der ersten Jahrhunderte nachgegangen (S. 665—699) und zuletzt seine antihäretische Tendenz und sein Verhältnis zu dem, wie Sch. annimmt, ihm nachgebildeten gnostischen Kerygma Petri erörtert (S. 700—714). Ein *Anhang* (S. 716—731) stellt dann noch den von Origenes in der Vorrede seines Werkes περὶ ἀρχῶν mitgeteilten Abriß „*eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur,*" mit Parallelen zu den einzelnen Sätzen aus der Literatur bis ca. 120 zusammen. Es handelt sich, wie man sieht, für Sch. bei dem Begriffe des κήρυγμα wie bei demjenigen der παράδοσις um die denkbar gründlichste Umwertung aller Werte. Hatte man bisher mit beiden wesenhaft den Gedanken mündlicher Vermittelung verbunden, so glaubt er sich berechtigt, grundsätzlich, wo er den Worten oder ihren lateinischen Äquivalenten begegnet, einen Verweis auf einen bestimmten literarischen Text erblicken zu dürfen, als welcher dann für die παράδοσις-*traditio* wieder ausschließlich K II in Betracht kommt. Daß er aber für die Berechtigung dieses Standpunktes einen schlüssigen Beweis erbracht habe, muß schlechterdings in Abrede gestellt werden.

Daß eine παράδοσις im urchristlichen Sinne auch auf schriftlichem Wege erfolgen kann, wird schon durch II. Thess. 2. 15 hinreichend erhärtet. Für den Gebrauch von παράδοσις und κήρυγμα in Buchtiteln geben die ἀποστολικὴ παράδοσις der Hippolytosstatue und das κήρυγμα Πέτρου nicht minder unanfechtbare Belege. Offen bleibt die Frage, ob diese Sachlage ein Recht gibt, ja — was schließlich eben notwendig wäre — dazu nötigt, die disziplinäre wie dogmatische Überlieferung der ältesten Kirche von vornherein als an schriftliche Urkunden der fraglichen Titelgebung geknüpft zu betrachten. Hier hätte meines Erachtens eine scharfe begriffsgeschichtliche Untersuchung einzusetzen gehabt, die eine wortgeschichtliche über παράδοσις, παραδιδόναι, παραλαμβάνειν, κήρυγμα, κηρύττειν und deren lateinische Wiedergabe zur unumgänglichen Grundlage haben müßte, in einer solchen sich aber noch keineswegs erschöpfen dürfte. Die urchristliche „Überlieferung" hat zur Schwester die gleichzeitige rabbinische. Die richtige Erkenntnis ihres Wesens und der Formen ihres Vollzugs ist ohne einen Hinblick auf diese kaum denkbar. Da es sich aber hier wie dort wesenhaft um eine Betätigungsweise semitischen Geisteslebens handelt, würde von einer wirklich erschöpfenden Untersuchung des Begriffes sich auch die Traditionsmethode arabischer Geschichtsdarstellung und islamischer Theologie nicht ausschließen lassen. Man kann freilich fragen, ob eine so weit ausgreifende Arbeit, so wünschenswert sie in jedem Falle wäre, unbedingt erforderlich ist, um — die Unzulässigkeit des Sch.schen Axioms einer uranfänglichen literarischen Fixierung von παράδοσις und κήρυγμα zu erweisen. Nicht erst das Tridentinum hat von den „*sine scripto traditionibus, quae ..... quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*" gesprochen, nicht erst Lessing die *regula fidei* für „die Laien der ersten Kirche" „dem lebendigen Worte ihres Bischofs" gleichgesetzt. Die Anschauung von dem „ungeschriebenen" Charakter der rituellen kirchlichen Überlieferung und der durch die apostolische Sukzession der Bischofsstühle fortgepflanzten kirchlichen Glaubenslehre kommt in der Literatur der drei ersten Jahrhunderte zum — man darf wohl sagen — überwältigenden Ausdruck. Sch. hilft sich demgegenüber mit der Berufung auf einen Sprachgebrauch von ἄγραφος, in dem es als Gegensatz zu ἔγγραφος nicht wirklich „ungeschrieben", sondern „nicht in den γραφαί, der Bibel, enthalten", also „außerkanonisch" bedeute. Das Vorhandensein dieses Sprachgebrauches ist unleugbar. Aber ebenso unleugbar ist es, daß der Appell an ihn keineswegs allen in Betracht kommenden *loci classici* der patristischen Literatur gegenüber verfängt. Eine nicht voreingenommene Neuuntersuchung vor allem der einschlägigen Irenäus- und Tertullianstellen würde zu ganz anderen Ergebnissen führen, als sie von Sch. gewonnen werden wollen. Freilich würde eine solche auch Unvorsichtigkeiten vermeiden müssen, wie eine S. 613 vorliegt, wenn der juristische Begriff einer „*solius traditionis titulo*" beruhenden Rechtsgültigkeit ritueller Normen im Munde des großen Afrikaners dahin ausgedeutet wird, daß der „Titel des Rituale", das er benutze, „traditio apostolica oder ecclesiastica" gelautet habe.

Was speziell die Aufstellungen Sch.s über K (I wie II) betrifft, so würde mir persönlich eine eingehende Auseinandersetzung gerade mit ihnen durch eine Reihe eigener früherer Untersuchungen nahegelegt, deren grundlegende Bedeutung dadurch nicht aus der Welt geschafft wird, daß er sie totzuschweigen beliebt. Ich vermag mir indessen von einer solchen Auseinandersetzung praktisch kaum etwas Erhebliches zu versprechen, nachdem er es unterlassen hat, auch nur mit einem einzigen Worte dem Widerspruche Rechnung zu tragen, den IV. S. 347—354 der N. Ser. dieser Zeitschrift ein so kompetenter Beurteiler wie Schwartz gegen sein Schriftchen über *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts* erheben zu müssen glaubte. Ich begnüge mich deshalb auf einige kurze Bemerkungen. Ich vermag zunächst nur vollinhaltlich mir zu eigen zu machen, was a. a. O. Schwartz gegen Sch.s Interpre-

tation des Prologs von K II und seine Identifizierung der dort vom Verfasser zitierten Schrift περὶ χαρισμάτων mit dem an die korinthische Gemeinde ergangenen Klemensbriefe ausgeführt hat. Ebensowenig als mithin für die Zuweisung des ältesten Kerns von K II an Klemens scheint mir für diejenige der Schlußredaktion von K I bezw. der Vereinigung von K I und K II an den Verfasser des Barnabasbriefs eine hinreichende Unterlage vorhanden zu sein. In keinem Falle läßt sich aber diese Vereinigung und jene Schlußredaktion als Werk einer und derselben Hand begreifen. Denn die klerikalen Standesbestimmungen in K I 16—28 sind Duplikate zu den entsprechenden Satzungen von K II 31—39, deren Vorhandensein nur dann verständlich ist, wenn jene Kapp. früher als diese mit dem Apostelkatechismus vereinigt wurden. Überhaupt spricht weitaus mehr gegen als für die Annahme einer schon in alter Zeit erfolgten Vereinigung von K I und K II. Unklar bleibt auch, ob und was Sch. heute noch außer der ursprünglich allein von ihm auf Klemens zurückgeführten Weiheordnung zu dem angeblich klementinischen Kerne von K II rechnet, bezw. wann, wo und durch wen die etwa nicht zu diesem Kerne zu rechnenden Bestandteile der Schrift mit ihm vereinigt worden sein sollen. Als besonders anfechtbar will mir endlich der Versuch erscheinen, K II als Grundlage der Didaskalia zu erweisen. Wer ohne Voreingenommenheit auf sich wirken läßt, was in diesem Sinne S. 615 ff. zusammengestellt wird, der kann sich dem Eindruck wohl kaum entziehen, daß der Abweichungen ungleich mehr sind als der Übereinstimmungen und daß die letzteren zu wenig bezeichnender Natur sind, um ernstlich etwas zu beweisen. Immerhin steht soviel fraglos fest, daß die disziplinär-rituelle „Überlieferung" der alten Kirche tatsächlich eine und zwar verschiedentliche literarische Fixierung erfahren hat, bei der in verschiedenem Umfange auch liturgisches Textematerial mit aufgenommen wurde. Den ältesten Versuch in dieser Richtung bezeichnet der zweite Teil der Didache. Es folgen K I 16—28, bezw. die Vorlagen dieser Kapp. und endlich an K II ein für die weitere literarische Entwicklung grundlegend gewordene Behandlung des Stoffes, gegen deren Zurückführung auf Hippolytos vorläufig im Sinne eines noch höheren Alters noch nichts Stichhaltiges vorgebracht werden konnte.

Es ist durchaus denkbar, daß eine ähnliche wiederholte literarische Darstellung auch das apostolische κήρυγμα gefunden hätte, obgleich es auffallen müßte, daß im Gegensatze zu den zahlreichen entsprechenden Bearbeitungen der disziplinär-rituellen παράδοσις davon sich nichts erhalten hätte. Denn, daß Origenes an die Spitze seines Werkes περὶ ἀρχῶν wirklich ein derartiges Kompendium der Glaubenslehre stellte, das ihm bereits vorgelegen hätte, nicht erst seinerseits die Hauptpunkte dessen, was ihm als apostolische Lehre — mündlich — überkommen war, zusammenfaßte, ergibt sich aus seinen Worten keineswegs mit Evidenz. Für die Annahme eines einzigen vielmehr von vornherein feststehenden literarischen Textes des κήρυγμα ließe sich noch am wirksamsten eine Tatsache ins Feld führen, die Sch. merkwürdigerweise zu unterstreichen unterlassen hat: die wörtliche Übereinstimmung, mit der noch mehr als die von Origenes gebotene die schon bei Hermas auftretende Formulierung des monotheistischen Grunddogmas von Gott Vater in der ἐπίδειξις des Irenäus wiederkehrt. Vergleicht man allerdings weiter mit Origenes, was sich als Wortlaut eines von Irenäus zugrunde gelegten literarischen κήρυγμα erschließen ließe, so ergibt sich eine Diskrepanz dieser beiden Hauptquellen, die allein genügen müßte, um jener Annahme den Todesstoß zu versetzen.

Ich freue mich, diese Besprechung, die ich zu meinem aufrichtigen Bedauern ehrlicherweise anders nicht zu gestalten vermochte, mit einer dankbaren Anerkennung der vorzüglichen Register beschließen zu können, mit denen jeder der drei Teile ausgestattet ist. Sie erschließen

in bequemer Weise den reichen Einzelinhalt, der, wenn nicht so sehr wie dem zweiten, doch auch dem dritten einen nicht geringen bleibenden Wert verleiht, mag man seinen Gesamtergebnissen noch so skeptisch gegenüberstehen.

DR. A. BAUMSTARK.

D. Hermann Jordan. *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach* Dr. W. Lüdtke *zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von* Adolf Harnack *und* Carl Schmidt, 36. Band Heft 3) Leipzig, 1913 (J. C. Hinrichs). — VIII, 222 S.

Das Bekanntwerden der bis vor wenigen Jahren im Verborgenen ruhenden armenischen Irenaeusüberlieferung hat begreiflicherweise wieder zu den über dem großen Funde nie ganz vergessenen Bruchstücken hingelenkt, deren Zahl nicht unerheblich zugenommen hatte. Eine wesentliche Bereicherung des Vorhandenen verdanken wir einer Neuentdeckung des Finders der Schrift „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung". Im Jahre 1911 stieß Karapet Ter-Mekerttschian in dem persischen Kloster des hl. Stephanus zu Daraschamb am Araxes auf eine verloren geglaubte armenische Schrift „Siegel des Glaubens". Das Werk sollte nach einer Mitteilung zahlreiche Zitate aus altchristlichen Schriftstellern aufweisen. H. Jordan bat den Entdecker um Überlassung etwaiger neuer Fragmente aus Irenaeus. Karapet konnte in der Tat sieben Stücke aus Irenaeus zur Verfügung stellen. So ist zuletzt mit einem Nachtrag eine Sammlung von 32 armenischen Irenaeusfragmenten zustande gekommen, die in der vorliegenden Schrift eine eingehende, allen Fragen folgende Bearbeitung gefunden haben. Die deutsche Übertragung der armenischen Texte hat W. Lüdtke gefertigt; J. hat sie noch einmal überprüft. Dem ersten Fragment aus Evagrius Ponticus entspricht zum Teil ein arabischer Text, den drei Stücken aus Timotheus Aelurus eine arabische und äthiopische Überlieferung. Die äthiopische Übersetzung hat E. Littmann, die arabische Dr. Hell und Dr. Horten beigesteuert. Auf einen Wiederabdruck der syrischen Texte hat J. verzichtet.

Dem Fundorte nach verteilen sich die Fragmente in folgender Weise: 1 Evagrius Ponticus, 2—4 Timotheus Aelurus, 5—11 „Siegel des Glaubens", 12—17 „Wurzel des Glaubens", 18—19 Sahak III. 20—22 Stephanus von Siunikh, 23—24 Zusätze zu den Scholien Cyrills von Alexandrien de Incarnatione Unigeniti, 25—26 Gagik, 27 Ter Chacik, 28 Gregor Tghaj, 29 nicht ein Bruchstück, sondern Homilie oder Abhandlung über die Söhne des Zebedäus, aus einer Homiliensammlung, von Pitra teilweise (*Analecta sacra* IV 31—33) veröffent-

licht, aber nun erst durch J. aus einer Handschrift der Wiener Mechitaristen vollständig mitgeteilt, das einzige Stück, gegen das sich ernste Echtheitsbedenken erheben. Die drei im Nachtrag beigefügten Fragmente entstammen einem Briefe Gregors Tuteordi an den Katholikos Gregor Tghaj, gehören also zeitlich zu Fr. 28. Alle drei Stücke sind in den früher genannten enthalten. Nr. 30 ist eine freie, „monophysitisch bereicherte" Wiedergabe von 3. Nrr. 31 und 32 sind aus Fr. 11 bekannt. Auch diese Sätze sind bei Gregor Tuteordi weniger genau und verraten den theologischen Standpunkt des Briefschreibers.

Was von dem Nachtrag zu sagen war, gilt zum Teil auch von andern Fragmenten. Sie wiederholen sich, wie etwa 7f = 12b = 14a = 19 = 21 = 23 = 27; oder 8 = 14b = 18 = 22 = 24. Daraus ergeben sich von selbst die Fragen nach den Beziehungen der Bruchstücke zu einander. Von den 6 Zitaten aus der „Wurzel des Glaubens" stehen nicht weniger als 4 im „Siegel des Glaubens". Zwei, 15 und 16 werden indes dort vermißt, und damit scheidet „Siegel des Glaubens" zum wenigsten als einzige Quelle für „Wurzel des Glaubens" aus. Von den folgenden Fragmenten gehen wohl 19, 23—24, 25—26, 27 unmittelbar auf „Siegel des Glaubens" zurück. Eigenartige Übereinstimmungen scheinen diese Beziehungen zu verlangen. Völlige Gewißheit ist nicht für alle Fälle zu erreichen, da manche Stücke so häufig abgeschrieben worden sind, daß nicht immer „Siegel des Glaubens" als Vorlage gedient haben muß. Für „Siegel des Glaubens" und „Wurzel des Glaubens" darf die Annahme als sicher gelten, daß beide Schriften eine gemeinsame Sammlung von Irenaeusstellen benützt haben. Die gründlichen, weit ausholenden Untersuchungen J.'s über die Entstehungsverhältnisse der beiden armenischen Sammelwerke zählen zu den wertvollsten Abschnitten der Veröffentlichung. In eine ausführlichere Erörterung der damit zusammenhängenden Fragen soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Sie sind zum Teil schon vor längerer Zeit in einer Arbeit über den armenischen Irenaeus *Adversus Haereses* besprochen worden, die schon vor Kriegsbeginn abgeschlossen und der Schriftleitung des Oriens Christianus zur Veröffentlichung in einer geplanten Folge von Beiheften eingesandt war. Hier seien nur die wichtigsten Punkte berührt.

Als gesichert muß gelten, daß die der Epideixis und dem 4—5. Buch *Adv. Haer.* entnommenen Sätze der uns bekannten armenischen Übersetzung angehören. Die Tatsache, daß mit Belegen aus den genannten Büchern auch solche aus dem 1. und 3. Buche *Adv. Haer.* verbunden sind, daß Sprache und Übersetzungsart mit dem Armenischen des 4. und 5. Buches übereinstimmen, dürfte die volle Gewißheit verbürgen, daß ursprünglich das ganze Werk des hl. Irenaeus, und wohl von derselben Hand, ins Armenische übertragen worden ist, und daß es dem ersten Sammler noch vorgelegen hat. Dem 2. Buch gehört nur das Zitat bei Evagrius an. Das Stück verrät wie die aus den andern Büchern die griechische Vorlage und ist vielleicht erst nachträglich, wie Lüdtke vermutet hat, mit dem Evagriustext verbunden worden.

Die Einführung des Stückes scheint die Erklärung für die Beifügung zu geben. Der Übersetzer des Evagrius oder ein Späterer sah sich durch die Erwähnung des Irenaeus durch Evagrius veranlaßt, die Irenaeusstelle selbst im Wortlaut beizufügen. Da das Stück im *Cod. Ven.* nicht in die Evagriusschriften selbst verarbeitet, sondern ihnen angehängt ist, gewinnt die oben ausgesprochene Vermutung sehr große Wahrscheinlichkeit.

Schwierige Fragen knüpfen sich an Fragment 7, 10, 11. Schon in ihrer Zusammenstellung geben sie manche Rätsel auf. Diese verhältnismäßig umfangreichen Auszüge stellen sich als mosaikartige Zusammensetzungen aus verschiedenen Büchern und Zusammenhängen dar. Manchmal ist der Text bis zur Sinnlosigkeit entstellt. Dennoch läßt sich trotz dieser Entstellungen und mancher Einschübe die Herkunft aus der armenischen Übersetzung erkennen. In der Annahme von Zusätzen besonders dogmatischer Art möchte ich noch weiter als J. gehen. Besonders verwickelt gestaltet sich die Würdigung der Aufschriften des 10. und 11. Fragments. Die Zuweisung von 10 an eine Irenaeusschrift gegen S(a)tornin, von 11 an eine solche gegen Kolarbos, die J. nicht einfachhin abweisen möchte, scheint von solchen Schwierigkeiten gedrückt, daß ich hier nicht einzustimmen vermag. Nähere Begründung und einen Lösungsversuch habe ich an anderer Stelle zu geben versucht. Vielleicht vermögen neue Funde mehr Licht in das Dunkel zu bringen.

Die Erörterungen über die von Irenaeus abhängigen Schriften führen zur Gewißheit, daß der armenische Irenaeus spätestens Ende des 6. Jahrh.s vollendet war. Die hingebende Arbeit in der Durchforschung der einschlägigen geschichtlichen und theologischen Verhältnisse hat uns mit einem wertvollen Beitrag zur Geschichte des armenischen Monophysitismus beschenkt, für den wir dem Verfasser um so dankbarer sind, je schwieriger der Stoff zu sammeln und je geringer die Zahl der Arbeiter ist.

A. Merk S. J.

Prof. Dr. Oskar Wulff, Kustos am Kaiser-Friedrich-Museum, Privatdozent an der Universität in Berlin, *Altchristliche und byzantinische Kunst. II. Die byzantinische Kunst von der ersten Blüte bis zu ihrem Ausgang.* — Berlin-Neubabelsberg. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. (S. 361—632).

Karl Woermann, *Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage.*

Dritter Band. Die Kunst der christlichen Frühzeit und des Mittelalters. Mit 343 Abbildungen im Text, 8 Tafeln in Farbendruck und 58 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. — Leipzig und Wien (Bibliographisches Institut) 1918. — XVIII, 574 S.

Zwei kunstgeschichtliche Gesamtdarstellungen, denen der Freund des christlichen Ostens mit nicht geringem Interesse gegenübertreten wird, beide zweifellos von hervorragendem Verdienste und doch beide nicht so unbedingt befriedigend, als man es wünschen möchte!

1. O. Wulff führt die Fortsetzung seiner in dieser Zeitschrift N.S. V S. 163—175 besprochenen Behandlung der altchristlichen als eine

solche der „byzantinischen“, nicht allgemein der christlich-orientalischen Kunst ein. Das muß unter dem Gesichtspunkt einer einheitlichen auf den ganzen christlichen Osten gerichteten Forschung grundsätzlich bedauert werden. Es kann zur Entschuldigung allerdings etwa darauf hingewiesen werden, daß gewisse Erscheinungen des Kunstlebens im nichtgriechischen christlichen Orient wie der Tonnengewölbebau mesopotamischer Kirchen (S. 217f.), die koptischen Kirchen Alt-Kairos und der nitrischen Wüste (S. 226), die koptische Zierplastik (S. 270f.), die syrische Buchmalerei (S. 292f.) oder die koptische Wirkerei (S. 359) eine beiläufige Verfolgung bis in das frühe Mittelalter herab schon im ersten Teile des Gesamtwerkes erfahren hatten. Doch beweist die Tatsache, daß in diesem der ganze malerische Schmuck späterer syrischer, koptischer und armenischer Hss. glatt unter den Tisch fällt, wie wenig jene Andeutungen — denn von mehr kann doch kaum die Rede sein — genügen. Andererseits muß zugegeben werden, daß die mehr stilistisch als geographisch zu empfindende Bezeichnung es erleichterte, Offenbarungen östlichen Kunstwollens auf abendländischem Boden wie S. Vitale in Ravenna (S. 369ff.), die byzantinischen Kirchen Unteritaliens und Siziliens (S. 491), S. Lorenzo in Mailand (S. 394ff.), die ravennatischen Mosaiken der justinianischen Epoche (S. 421—430), Mosaik und Wandmalerei Roms im frühen Mittelalter (S. 541—544, 547—550) und die Mosaiken von San Marco in Venedig, Torcello, Palermo, Cefalù und Monreale (S. 570—576) in die Darstellung einzubeziehen. Die Grenzlinie zwischen „altchristlicher“ und „byzantinischer“ Kunst wird von W. mit dem Regierungsantritt Justinians gezogen, was dann nach einleitenden Ausführungen über „Grundlagen und Entwicklungsgang der byzantinischen Kunst“ (S. 361 bis 366) wenigstens für Baukunst und Malerei zu einer Scheidung zwischen altbyzantinischer und der byzantinischen Kunst des Mittelalters und der Neuzeit führt, wobei naturgemäß rund die Zeit des Bilderstreites als Anfang der späteren Epoche erscheint. Daß innerhalb dieser keine weitere Periodenteilung auch äußerlich durchgeführt wurde, mag man wieder grundsätzlich beklagen, weil eine solche noch schärfer, als dies freilich der Text unstreitig tut, das Irrtümliche der in weiten Kreisen noch immer herrschenden Vorstellung von einer entwicklungslosen Stagnation des „Byzantinischen“ hätte hervortreten lassen.

Von den beiden der Architektur und dem architektonischen Ziergliede gewidmeten Kapiteln II und IV würdigt das „Die Blüte der altbyzantinischen Baukunst und dekorativen Plastik“ behandelnde erstere (S. 367—414) zunächst, mit dem gewaltigen Auftakt der Hagia Sophia einsetzend, „Die Vollendung des altbyzantinischen Kuppelbaues“ (S. 367 bis 396), worauf „Der basilikale Bautypus“ (S. 396—403), „Die Denkmäler der weltlichen Baukunst“ (S. 403—407) und „Die dekorative

Plastik im Dienste der Baukunst" (S. 408—414) zur Sprache kommen. Der andere führt, „Die byzantinische Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit" anlangend, zuerst „Die Entwicklung der kirchlichen Bautypen" (S. 450—498) vor, um ergänzend „Die kirchlichen und weltlichen Nutzbauten (S. 498—504) und „Die plastische Dekoration" (505—510) zu behandeln. Die eingehende Sorgfalt und lichtvolle Klarheit, mit welcher alle wichtigeren Einzelbauwerke besprochen werden, sind dankend anzuerkennen. Der Standpunkt der Darstellung enthüllt aber mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit den wahren und tieferen Grund, der für die Einführung des Begriffes Byzantinisch in die Titelgebung entscheidend war. W. sieht mit schroffster Einseitigkeit die gesamte Entwicklung von Konstantinopel aus. In der byzantinischen Hauptstadt läßt er immer wieder die Schöpfungsbauten entstehen, deren Typ dann in weitem Umkreis übernommen wird. Daß er (S. 479ff.) angeblich „byzantinisierende Kirchen Armeniens und der Kaukasusländer" nicht ausschließlich auf die Nachahmung hauptstädtischer Vorbilder zurückführt, sondern „aus einer Kreuzung des byzantinischen und armenischen Baustils" entstanden sein läßt, will schon ziemlich viel an Zugeständnis bedeuten.

Ich kann mich dieser alles beherrschenden Anschauung nicht anschließen, ebensowenig aber hier in den Versuch ihrer näheren Widerlegung eintreten, was heute nur an der Hand von Strzygowskis neuem großem Armenienwerke sich tun ließe. Denn einmal möchte ich hier dessen eigener eingehender Würdigung nicht vorgreifen, die Rücksicht auf den beschränkten Raum leider dem nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift vorzubehalten nötigt. Dann wäre es auch ungerecht von W., der Jahre vor dem Erscheinen des Armenienwerkes schrieb, eine Stellungnahme schon im Sinne desselben zu verlangen. Ich möchte nicht ohne weiteres auf die Hoffnung verzichten, daß er unter dem Eindruck des von Strzygowski vorgeführten Materials doch in manchem selbst schon anderer Meinung geworden ist. Immerhin darf wohl auf den einen oder den anderen methodologischen Fehler, der bei solcher Hochwertung von Byzanz unterläuft, der Finger gelegt werden. So fehlt (S. 394 f.) für die Annahme eines sich gleichmäßig in Mailand und Armenien geltend machenden byzantinischen Einflusses das schlechthin Unerläßliche, nämlich der Nachweis einer Existenz gleichartiger Bauten auf dem byzantinischen Boden selbst. Wie hier für den eigenartigen Typus von S. Lorenzo, so müssen (S. 461) für das Achtstützensystem von Hosios Lukas und (S. 481) für die Art der Kathedralen von Mokwi und Kiew, um Konstantinopel als Ausstrahlungszentrum zu retten, spurlos untergegangene Schöpfungsbauten beliebig angenommen werden. Nicht minder bedenklich ist es, wenn (S. 479) der „reinste byzantinische Stil" ihres Mosaikschmuckes genügt, um den byzantinischen Ursprung des Bautyps der Kiewer Kathedrale zu erhärten oder (S. 481) aus dem einen, erst dem 13. Jahrhundert angehörenden Beispiel der Panagia Muchliotissa in Konstantinopel bezüglich der Tetrakonchos geschlossen wird, daß die „byzantinische Baukunst diesen Typus seit altchristlicher Zeit mit der armenisch-kaukasischen gemein haben" „dürfte". Mit solchen Argumenten mag schließlich alles zu beweisen sein. — Im einzelnen bedeutet es gegenüber seiner *Koimesiskirche* S. 91ff. geäußerten Anschauung doch wohl eine gewisse Annäherung an meinen dagegen III S. 229ff. dieser Zeitschrift eingenommenen Standpunkt, wenn W. (S. 382 f.)

„für die byzantinische Architekturentwicklung" weder die Hagia Sophia, noch die Apostelkirche in Konstantinopel „allgemein maßgeblich" geworden sein läßt, als Ausgangspunkt derselben vielmehr die Hagia Irene bezeichnet, für welche „die basilikale Plangestaltung des vorjustinianischen Baues" „anscheinend noch mehr vorbildlich geblieben" wäre als für die Hagia Sophia. Aber wenn (S. 385) folgerichtig der „halbbasilikale Bautypus" der Hagia Sophia in Saloniki usw. „zweifellos in genetischer Folge aus der Kuppelbasilika" hervorgegangen sein soll, so wird doch daran festgehalten, daß er „seine Vollendung erst in Anlehnung an das Vorbild" der konstantinopolitanischen Sophia gefunden habe. Ich vermag meinerseits auch heute noch, mit Lethaby-Swainson und Strzygowski in dieser nur die großartigste Weiterbildung des schon vor ihr gewonnenen Baugedankens der halbbasilikalen Anlage zu erkennen. Diese selbst ist für mich, wie sie in Saloniki und in dem späteren Baue der Panagia Diakonissa des Maurikios (= Kalender Djami) vorliegt, bereits eine Vermählung des kreuzförmigen Baugedankens mit dem basilikalen, deren geradlinige Weiterentwicklung dann eine Anlage wie die Kirche von Dere-Ahsy in Lykien darstellt. Ich halte deshalb auch Strzygowski's genauere Bezeichnung des Typus als Kreuzkuppelbasilika für besser als das allgemeine Reden von einem halbbasilikalen Bauschema. Nicht zu folgen vermag ich auch, wenn (S. 396) die unangenehme Erscheinung der Sophienkirche in Sofia „ungeachtet der gegenteiligen Auffassung" Filows (N. S. IV S. 164—168 dieser Zeitschrift) mit A. Partitsch „als ein im hohen Mittelalter unter abendländischem Einfluß entstandener Bau" beiseite geschoben wird. Als ein drolliges Mißverständnis ist es schließlich zu berichtigen, wenn (S. 400) in Jerusalem die im Nordosten der Grabeskirche sich öffnenden „sieben sogenannten ‚Bogen der Madonna'" in die Aksamoschee verlegt erscheinen und im Zusammenhang damit auch für die justinianische ἁγία Μαρία ἡ Νέα, bezw. deren „Propyläenhof" ein nie bezeugter „Neubau des Modestos nach der Perserverwüstung" vorausgesetzt wird.

Die byzantinische Voreingenommenheit W.s bezüglich der Architektur ist um so auffälliger, weil ihr eine entsprechende Haltung bezüglich der Malerei so wenig entspricht, daß seine Darstellung hier den Panbyzantinisten nicht weniger mißfallen dürfte als den Verfechtern Roms. Von den beiden einschlägigen Kapiteln III und V behandelt das eine (S. 415—449) ohne weitere Gliederung „Die Vollendung des Monumentalstils der altbyzantinischen Malerei", das andere (S. 511 bis 604) „Die byzantinische Malerei des Mittelalters und der Neuzeit" so, daß in sachlicher Anordnung der Reihe nach „Die mittelbyzantinische Ikonenmalerei" (S. 511—515), „Die mittelbyzantinische Miniaturmalerei" (S. 515—541), „Der Monumentalstil und die Mosaikmalerei" (S. 541—600) und die Anwendung von „Malerei und Zeichnung im Dienst des Kunstgewerbes" (S. 600—604) zur Erörterung gelangt. Die Gründlichkeit liebevollen Eingehens auf die Einzelmonumente ist auch hier rühmend anzuerkennen. Der zu denselben eingenommene Standpunkt ist, wie gesagt, ein solcher, der allen vernünftigen Ansprüchen nicht nur des Orients überhaupt, sondern auch, wenn nicht des gleichzeitigen außerbyzantinischen, so doch des vorbyzantinischen Orients vollauf gerecht wird. Insbesondere die in den liturgiegeschichtlichen Verhältnissen ihr Seitenstück findende Bedeutung der frühchristlichen syrisch-palästinensischen Bildkunst als grundlegender Unterschicht der

byzantinischen könnte kaum nachdrücklicher immer wieder hervorgehoben werden. Nur glaube ich, daß gerade hier der Begriff des Frühchristlichen zeitlich weiter gefaßt werden müßte, als es durch W. geschieht. Schon der angedeutete Vergleich mit der liturgiegeschichtlichen Entwicklung kommt stark in diesem Sinne in Betracht. Diejenigen, welche in der Liturgie an der älteren Kanones- und Triodiendichtung die unmittelbarste palästinensische Unterschicht des Byzantinischen geschaffen haben, Johannes von Damaskos, Kosmas der Hagiopolite und Andreas von Kreta gehören bereits dem 8. Jahrh. an, und soweit wird man auch mit einer für die byzantinische bedeutsam gewordenen syro-palästinensischen Kunstentwicklung herabgehen müssen. Erst die Sphäre des Theodoros Studites, aus der die mönchische Psalterillustration und die jüngere Schicht der Kanones- und Triodienpoesie hervorging, hat das wirklich Byzantinische in Kunst und Liturgie geschaffen, neben dem ein selbständiges Erbe des in jenem weiteren Wortsinne frühchristlichen Syrien-Palästina nur mehr im sprachlich nichtgriechischen, konfessionell nichtorthodoxen Teil des christlichen Orients fortlebt.

Was das Verhältnis des Orients zum Abendland anlangt, mag zur Charakterisierung des W.schen Standpunktes das hier ja umstrittenste Problem der römischen Dinge herausgegriffen werden. „Daß Byzanz seit dem 6. Jahrhundert in der altchristlichen Kunst die Führung übernimmt, ist" ihm (S. 442 f.) mit ganz besonderer Deutlichkeit „in Rom zu spüren" und wird (S. 443 ff.) an den seit dem 5. Jh. in den Katakomben entstandenen Malereien und an den römischen Kirchenmosaiken des 7. Jhs. des Näheren dargetan. Scharf wird (S. 541 f.) die kunstgeschichtliche Bedeutung der „bilderfreundliche Stellungnahme" der Päpste in der Zeit des Bilderstreits und ihrer vielfach griechischen Abstammung hervorgehoben. Das „halb gräzisierte Kirchenleben" Roms, das sich aus diesen Verhältnissen ergab, läßt W. seinen (nicht: „Ihren"!) „künstlerischen Niederschlag" „vor allem in S. Maria Antiqua hinterlassen," „von der Hand eines Griechen" mindestens mit höchster Wahrscheinlichkeit dort speziell „die schöne Kreuzigung" im linken Nebenraume des Presbyteriums entstanden sein, das erhaltene Fragment der Magieranbetung (S. 543) für die unveränderte Fortdauer des byzantinischen Einflusses in den Mosaiken Johannes' VII. sprechen. Er betont (S. 547) das enge „Verhältnis" des gewiß richtig „in die erste Folgezeit" des Bilderstreits angesetzten Kuppelmosaiks der Hagia Sophia in Saloniki „zu den römischen Mosaiken derselben Jahrzehnte", daß die Zenokapelle in S. Prassede „unverkennbar neue Einwirkungen der byzantinischen Kunst auf Rom verrät," und (S. 549) daß hier „auch die gleichzeitigen Fresken die Fortdauer des byzantinischen Einflusses" bekunden. „Erst mit dem 10. Jahrhundert gewinnt" für ihn „abendländisches Kunstwollen" das Übergewicht. Doch nur „von dem unaufhaltsamen Verfall" scheint ihm (S. 550) in dieser Übergangszeit „die stärkere Beteiligung einheimischer Kräfte in der Wandmalerei die Hauptursache" zu „sein". Noch später sollen (S. 584) an dem „neutestamentlichen Bilderzyklus im Schiff von S. Saba" „griechiche Künstler gearbeitet haben" müssen.

Die frühchristlichen bezw. syrischen Vorlagen byzantinischer Bildkunst betreffend sehe ich mit Befriedigung W. im einzelnen vielfach von mir selbst vertretene Anschauungen übernehmen oder seinerseits solche vertreten, denen ich mich rück-

haltlos anschließen kann. So wird (S. 438 f.) meine Zurückführung der Mosaiken aus dem Herrenleben in S. Apollinare Nuovo auf palästinensische Vorbilder ebenso wie mein Nachweis ihres Zusammenhangs mit syrischer Evangelienperikopenordnung adoptiert. Ein Gleiches geschieht (S. 520 f.) mit der Beurteilung, die durch mich den Miniaturen des griechischen Psalters Ἁγίου Τάφου 53 in Jerusalem und durch Strzygowski der serbischen Psalterillustration zuteil wurde. Auch den (S. 520) von Birt übernommenen Gedanken, daß die Psalterillustration des *Paris. Gr. 139* „vielleicht letzten Endes von einer altchristlichen Bilderrolle abhängt", hatte ich gleichfalls schon N. S. II S. 188 dieser Zeitschrift mir zu eigen gemacht. Betreffs des Basileiosmenologions wird (S. 528 f.) angenommen, daß seine „Künstler nach Vorlagen arbeiteten", die „entweder altchristliche Miniaturen waren" oder, was gewiß mit Recht für wahrscheinlicher gehalten wird, „einer mittelalterlichen Redaktion" aus der Blütezeit des pseudoklassischen Stils solcher gleichkamen, „in der noch manche Züge besser verstanden waren. Daß „die Kirche des heiligen Antonius" „vollkommen einer syrischen Basilika" „gleicht", gibt auch hier einen Fingerzeig für die geographische Einordnung der frühchristlichen Quelle. In der byzantinischen Oktateuchillustration werden (S. 531) die Berührungen mit Wiener Genesis und Josuarolle und „in den Schöpfungsszenen und in der Illustration des Leviticus" „Anklänge an die Typographie des Kosmas" vermerkt, nach denen „ein alexandrinischer Pentateuch oder eine Weltchronik könnte benutzt sein". Wenn „der aus dem antiken Autorenbilde entstandene" Typus „des sitzenden Evangelisten" eine stärker sich geltend machende Bedeutung der Evangelistensymbole beobachten läßt, so soll dabei (S. 532 f.) „orientalischer oder abendländischer Einfluß mitspielen", während „der Typus des stehenden Evangelisten" wenigstens in gewissen Exemplaren mit Bestimmtheit „auf ein Prototyp der syrischen Buchmalerei" zurückgeführt wird. „Eine palästinensische Redaktion" wird (S. 534) als die offensichtliche „ikonographische Grundlage" des Petersburger Evangeliars Nr. XXI bezeichnet, und bezüglich der eigentümlichen kleinfigurigen Evangelienillustration des *Paris Gr. 74*, *Laur. VI, 43* und einer Hs. in S. Giorgio dei Greci in Venedig wagt W. mindestens „die Vermutung kaum abzuweisen, daß" ihr „eine altchristliche syrische Randillustration des Evangeliums zugrunde liegt." Als „wahrscheinlich aus einer Weiterbildung einer altchristlichen Redaktion entstanden" wird (S. 537) der Bildschmuck des Akathistos behandelt. „Abkunft von dem syrischen Madonnentypus der altchristlichen Kunst" wird (S. 545) bei der Gottesmutter im Gewölbemosaik der Koimesiskirche von Nikaia erkannt und (S. 550) als Vorbild des Himmelfahrtsbildes in S. Clemente zu Rom „dieselbe syrische Komposition" angesprochen, „die im Kuppelmosaik der Sophia in Saloniki in ein dekoratives Schema aufgelöst erscheint." „Eine verwilderte altchristliche Tradition syrischen Kunststils" sieht W. (S. 583) in den Gemälden der kleinasiatischen Höhlenkirchen „dem byzantinischen Einfluß voraus" gehen, ohne zu übersehen, „wie auch die wiederholt als Dekoration verwandten Kanonesarkaden einen Anschluß an orientalische Miniaturenhandschriften, Bilder und Inschriften aber auch manche Anregung durch die Dichtungen des Ephraim Syrus verraten." Daß er daneben das Wirken derselben „Kunstströmung", „welche den Ausklang des altchristlichen syrischen Freskenstils bildet," in der Pantokratorhöhle des Latmos nicht unerwähnt läßt, ist selbstverständlich. Das Gleiche gilt, wenngleich sie „tiefere Spuren" nicht „hinterlassen haben" sollen, (S. 534) von den „Einwirkungen von Syrien und Armenien her", die „in Ägypten" „die einheimische koptische Kunstweise in der Wandmalerei selbst unter der Herrschaft des Islam noch" „erfährt". Mitunter läge noch eine gewisse Ergänzung der Gedanken W.s nahe. Wenn beispielsweise (S. 525) in der Gregorillustration des *Paris. Gr. 510* „ein reichhaltiger Auszug aus einer fast unbekannten altchristlichen Evangelien- oder einer ganzen

Bibelillustration" „und zwar einer alexandrinischen" erkannt und dann wieder (S. 533 f.) Abhängigkeit von syrisch-palästinensischen Bildkompositionen" angenommen wird, so ist das ein scheinbarer Widerspruch, der nicht vollständig durch die Vermutung beseitigt wird, daß die „Unterschiede" der letzteren „von den alexandrinischen" „schon im Altertum" „nur geringe gewesen" seien. Alles erklärt sich dagegen, wenn man das von W. richtig unterstellte Zwischenglied einer „altchristlichen Handschrift" vom Typ der „Bilderevangelien, in denen die Ereignisse zusammenfassend dem Text vorangestellt werden," in Syrien, eine letzten Endes aber sicher zugrunde liegende Bilderrolle in Ägypten entstanden sein läßt. Und wenn (S. 553) das Apsismosaik der Panagia Angeloktistos „nach einem altchristlichen Vorbilde, das sich damals noch auf Cypern erhalten hatte, möglicherweise einer alexandrinischen Arbeit", „durchgeführt sein soll", so weist nach der ägyptischen Richtung nicht nur die „altertümliche Namensbeischrift": ἡ ἁγία Μαρία, sondern ebensosehr die Bedeutung, welche die ikonographische Gruppe der Gottesmutter mit dem göttlichen Kinde zwischen Michaël und Gabriël in der koptischen Kunst bewahrt hat. Ich erinnere an das N. S. V. S. 287 dieser Zeitschrift Gesagte. Eine Lücke bedeutet es, daß (S. 533) neben ihrer Darstellung auf Ganzseiten nicht auch auf die so bezeichnende Verbindung von vier ausgewählten Festbildern mit dem Titelschmuck der Evangelien verwiesen wird. Zu dem (S. 532) richtig „aus altchristlicher Quelle" hergeleiteten Typ des Evangelisten mit inspirierender Frauengestalt sei auf meinen Aufsatz MhKw. VIII S. 111—123 verwiesen, wo das Problem bis in seine antike Wurzel verfolgt wird.

Überhaupt fehlt es naturgemäß an Gelegenheit zu einzelnen Ausstellungen auch W.s Behandlung der byzantinischen Malerei gegenüber nicht. Vor allem wird er nach der Wendung, welche die Enlaliosfrage durch Beïs genommen hat, es wohl wieder bedauern (S. 435f., bezw. 449), zu vorschnell die von mir N.S. I S. 354ff. dieser Zeitschrift und von ihm selbst BZ. XVIII S. 537ff. gemachten Vorbehalte bezüglich der Mosaiken der Apostelkirche in Konstantinopel preisgegeben und nicht nur den „Darstellungsgehalt" derselben, sondern auch ihre „Entstehungszeit" als durch Heisenberg „völlig aufgeklärt" behandelt zu haben, obschon er gewisse „Bedenken" empfand, die „manche Einzelheiten besonders in der deklamatorisch gehaltenen Beschreibung des Rhodiers" „erwecken". Spuren einer etwas schnellen Arbeit sind auch in anderen Fällen zu beobachten. So bin ich in der merkwürdigen Lage, mehrfach von W., wo er auf mir aufbaut, abrücken zu müssen, weil er entweder über das Maß dessen, was ich behauptet bezw. bewiesen hatte, sich nicht klar wurde, möglicherweise auch sich dessen nicht mehr richtig erinnerte, oder meine Thesen in einer Weise unberechtigt weiterausbaut, bei der ich nicht mehr mitgehen kann.

In derartigem Mißverständnis des BZ. XX S. 192ff. von mir Gesagten wird (S. 438) von einem tatsächlich in der Eleonakirche „von Palästinapilgern gesehenen" „Gegenbeispiel" zur Scheidung der Böcke und Lämmer in S. Apollinare Nuovo gesprochen. Nicht geradezu von einem „Überbleibsel", sondern nur von einer Nachwirkung „einer rein historischen Randillustration zu den Oden" dürfte (S. 520) bezüglich der beiden Hss. Ἁγίου Τάφου 55, Ἁγίου Σταυροῦ 88 die Rede sein, da in denselben Bilder auf dem Rande nicht mehr stehen. Aus demselben Grunde geht es zu weit, wenn (S. 533)

der bildliche Praxapostolos-Schmuck von Ἁγίου Τάφου 37 und 47 als „eine Art Randillustration" bezeichnet wird. Ja, im einen Falle handelt es sich hier sogar umgekehrt um ein typisches Beispiel einer Ausstattung mit Ganzseitenbildern. Verwahren muß ich mich ferner gegen die Behauptung (S. 538), die „Vorlage" der Illustration des Jakobos von Kokkinobaphos scheine „ein illustriertes nestorianisches Marienleben gewesen zu sein"; ein nestorianischer Text war lediglich das Hilfsmittel, an dessen Hand ich IV. S. 187—190 dieser Zeitschrift zeigte, daß jene Vorlage überhaupt der syrischen Kunst angehört haben dürfte, weil die bildliche Darstellung sich in Einzelzügen mit literarischer Überlieferung in syrischer Sprache decke. Das altchristlich-palästinensische „Apsismosaik", auf das ich ebenda 145—149 einen weitverbreiteten Bildtyp des Pfingstwunders zurückgeführt habe, wird einmal (S. 573) richtig in die „Zionkirche", ein andermal (S. 563) — man weiß nicht, in welche — „Ölbergskirche" (Eleona oder Himmelfahrtskirche?) verlegt; auch daß aus jenem Mosaik in Grottaferrata „das Symbol des göttlichen Thrones in altertümlicher Ausgestaltung mit dem noch erhaltenen Lamm übernommen sei", ist grundfalsch; der im palästinensischen Prototyp als Sitz der Geistestaube über den Häuptern der Aposteln schwebend vorauszusetzende Gottesthron ist vielmehr unsinnig leer zwischen sie herabgedrückt und dadurch ebenso unsinnig mit dem aus dem Zentrum eines Lämmerfrieses stammenden Christus-Lamm in Berührung geraten und die ganze Stelle unmittelbar, wie sie heute vorliegt, das Werk einer ganz jungen Restaurierung. Das alles habe ich a. a. O. S. 132—140, 149 sehr eingehend ausgeführt. — Eine recht unglückliche Hand bekundet W. auch wiederum mehrfach, wenn er das streng kunstwissenschaftliche Gebiet verläßt, um das theologische zu berühren. Die — ich weiß nicht: soll ich sagen — Albernheit oder Ungezogenheit, daß man (S. 430) wieder einmal von der „Vergöttlichung Marias" und (S. 432) von „ihrer göttlichen Würde" lesen muß, ist das Stärkste, aber nicht das einzige Starke in dieser Richtung. Als „unbefleckte Empfängnis" (S. 517) zu bezeichnen, was aller theologisch sich auskennenden Welt die jungfräuliche Empfängnis oder die Jungfrauengeburt ist, gehört in dieselbe Richtung. Daß ich „mit Recht an der eucharistischen Grundbedeutung des" Abel, Melchisedek, Abrahams Opfer und die Bewirtung der drei Männer umfassenden „Bildschmuckes von S. Vitale festgehalten" hätte, wird (S. 449) einerseits ausdrücklich zugegeben, andererseits werden dann aber doch wieder „Beziehungen desselben zu den arianischen Wirren" als „nachgewiesen" bezeichnet, und, um die Verwirrung der Begriffe vollzumachen, werden (S. 424) die dargestellten Sujets hier wie (S. 441) in der zusammengezogenen Wiederholung von S. Apollinare in Classe noch „als alttestamentliche Vorläufer des Opfertodes Christi" gewertet, was doch bei Melchisedek und φιλοξενία Abrahams glatt unmöglich ist. Und doch handelt es sich, abgesehen von der letzteren, um die einfache Verbildlichung der Kanonworte: *„sicut accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et, quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedec."* Die Mahlszene der φιλοξενία aber ergänzt die drei Typen des Opfercharakters der Eucharistie als solcher ihres Mahlcharakters und ist nach dem Grundsatze, daß das Bild immer aus dem Orte seiner Anbringung heraus verstanden sein will, in gleichem Sinne auch „im Bema" der kleinasiatischen Höhlenkirchen zu deuten, wo durch sie (S. 583) vielmehr „die Dreieinigkeit" „veranschaulicht" werden soll. Das Gras wachsen hören bedeutet es, wenn (S. 428) im Mosaik von S. Michele in Affricisco eine „bewußte Gleichsetzung des Sohnes und des Vaters, ein Lieblingsgedanke der griechischen Theologie", „dadurch zum Ausdruck" kommen soll, „daß das antike Jünglingsideal" „hier einen viel strengeren und erhabeneren Ausdruck angenommen hat als in S. Vitale". Wäre es überhaupt um jenen die Byzantiner zu Monarchianern des 3. Jhs. umstempelnden „Lieblingsgedanken" mehr als ein modernes Phantom, so könnte

natürlich weit eher auf den Text des vom Herrn gehaltenen geöffneten Buches: *„Qui vidit me, videt et Patrem“* usw. verwiesen werden. Auch daß Christus „als Pantokrator“ in der Νέα Basileios' I. „die unerschaffene ‚Monarchie Vater, Sohn und heiligen Geist'“ „verkörpert“ habe, wird (S. 530) durch die Berufung auf Theodoros Studites keineswegs bewiesen; vielmehr drückt der Pantokratortyp wohl in erster Linie den Gedanken von der Erhöhung auch der menschlichen Natur Christi zur Herrschaft über das Universum aus. Als „die Textworte der Karfreitagsvesper“ werden (S. 518) die in einer Perikope derselben vorkommenden Schriftworte I. Kor. 1. 23 ebensowenig korrekt bezeichnet, als es angeht (S. 555) die stets eine literarische Betätigung voraussetzende Bezeichnung als Kirchenvater auf den hl. Nikolaos auszudehnen oder (S. 589) das Wortspiel der aus griechischem Kirchenliede stammenden Muttergottesbezeichnung: ἡ χώρα τοῦ ἀχωρήτου durch: „Das Land des Raumlosen“ wiederzugeben, da ἀχώρητος durchaus und ausschließlich die Unfaßbarkeit, Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens ausdrückt. Und welche tiefgründige Weisheit birgt sich vollends (S. 545) darin, daß „die Grundlehre der Kampfeszeit“ des Bilderstreits „das Inkarnationsdogma in seiner Beziehung zur Trinitätsvorstellung“ gewesen sein soll!

Doch bleiben alles dies — wenn auch noch so unliebsame — Einzelheiten ohne grundsätzliche Bedeutung. Eine solche messe ich nur einem Gegensatze bei, in dem ich mich zu W.s Einstellung der Festbilder-Mosaiken von Hosios Lukas und Nea Moni (S. 556ff.; 562ff.) in die ikonographische Entwicklungsgeschichte fühle. Er würde zum Austrage kommen, wenn es mir je vergönnt sein sollte, mein seit bald anderthalb Jahrzehnten geplantes Buch über das nun wohl bald im Besitze des British Museum auftauchende illustrierte evangelische Perikopenbuch Markuskloster Nr. 6 (Jerusalem) noch herauszubringen. Hier mag er, da die Sache zu weit führen würde, auf sich beruhen. Bedauern muß ich dagegen schließlich, daß das „Die byzantinische Bildnerei des Mittelalters“ behandelnde VI. Kapitel (S. 605—616) mit seinen beiden Unterabteilungen über „Die Reliefplastik in Stein“ (S. 605—610) und „Die Elfenbeinschnitzerei und die übrige Kleinplastik“ (S. 610—616) entschieden etwas zu knapp und dürftig ausgefallen ist. Ich notiere beispielshalber, daß (S. 615) zu den „Steatitreliefs“ keine der bedeutsamen Festbildertafeln dieser Technik angeführt wird, obwohl W. die jetzt in Berlin befindliche doch so nahe gelegen hätte, und daß von der eigenartigen Holzplastik gewisser Segenskreuze mit kleinfigurigen Darstellungen aus dem Leben Jesu, auf die ich RQs. XIX S. 209 einmal hinwies, mit keiner Silbe geredet wird. Es sind das zwei Beispiele von Lücken. Sie ließen sich beliebig vermehren.

Die Illustration ist reich und im allgemeinen trefflich ausgewählt, teilweise sehr gut, teilweise aber auch merklich geringwertiger als im ersten Teile, was sich aus der Kriegszeit erklärt. Umfangreiche Register (S. 617—629) beziehen sich auf beide Teile. Daß sie bei Stichproben doch nicht immer bieten, was man sucht, muß als in dem ungeheuern Stoffreichtum des Werkes begründet mit Milde beurteilt werden.

2. Neben das W.'sche Werk treten als eine gedrängtere, aber durch reichere periodische Gliederung des Stoffes und die wenigstens grundsätzlich gleichmäßige Berücksichtigung des ganzen christlichen Orients sich sogar vorteilhaft unterscheidende Behandlung desselben Gegenstandes die einschlägigen Teile im dritten Bande der Neubearbeitung von K. Woermanns allgemeiner Kunstgeschichte, deren zwei erste Bände N. S. VI S. 169—179 dieser Zeitschrift angezeigt wurden. Von seinen vier Büchern behandelt das erste (S. 8—84) „die Kunst des christlichen Altertums", wobei dessen Grenze bis an den Anfang des 8. Jahrhs. herabgerückt, dann aber naturgemäß die konstantinische Epoche als Scheide zweier Perioden angesetzt und für jede derselben die Baukunst (S. 5—10, bezw. 21—52), Malerei (S. 10—17 bzw. 52—71) und Bildnerei (S. 17—21 bezw. 71—84) besprochen wird. Ein der Kunst des christlichen Ostens gewidmeter Abschnitt steht in dem „die christliche Kunst des frühen Mittelalters vom 8.—11. Jahrhundert", bezw. „die christliche Kunst des hohen Mittelalters" behandelnden zweiten und dritten Buche jeweils führend an der Spitze. Das erstemal (S. 85—100) schließt mit einer gesonderten Würdigung auch der byzantinischen Baukunst (S. 85—90), Malerei (S. 90—98) und Bildnerei (S. 98ff.) des Zeitraumes eine kurze Besprechung seiner armenischen und georgischen Kunst (S. 100ff.) sich zu einem Gesamtüberblick über „die Kunst des christlichen Ostens um 700—1050" zusammen. Das zweitemal (S. 163—173) faßt ein solcher über „die zweite Blütezeit der mittelbyzantinischen Kunst und ihre Ausläufer im Osten" in rein geographischer Gliederung die Kunst des byzantinischen Reiches (S. 163—168), Rußlands (S. 168—172) und des armenisch-georgischen Kreises (S. 172ff.) ins Auge, um zu Anfang des nächsten über „die Kunst Italiens im hohen Mittelalter" handelnden Abschnitts durch Ausführungen über „die byzantinische und byzantinisierende Kunst Venedigs und Unteritaliens" (S. 174—187) ergänzt zu werden. Im vierten Buche, das „die Kunst des späteren Mittelalters von der Mitte des 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts" zum Gegenstand hat, wird dagegen entsprechend dem nunmehr unleugbaren Übergewicht des abendländischen Kunstwollens erst an letzter Stelle „die christliche Kunst des späteren Mittelalters im Osten" (S. 509—523) besprochen. Einem Blick auf „die spätbyzantinische Kunst von 1250—1400 (S. 508—516)", „die russische Kunst der Mongolenzeit" (S. 516—519) und „die mittelalterliche Kunst an der mittleren und unteren Donau" (S. 519ff.) folgend, bringt hier ein solcher auf das Eindringen der Gotik in die östlichen Mittelmeerländer (S. 521ff.) den illustrativ glänzend ausgestatteten Band zum Abschluß. Nimmt man hinzu, daß dieser im reichsten Maße die Gelegenheit nützt, auch bei der Behandlung der abendländischen Kunstentwicklung des Mittelalters auf deren

Zusammenhang mit dem Osten einzugehen, so ergibt sich, welchen Anspruch er auf eine Beachtung vom Standpunkte christlich-orientalischer Forschung aus besitzt.

Man durfte schon auf Grund der beiden ersten Bände des neubearbeiteten Werkes bestimmt damit rechnen, daß W. in der Frage nach dem Primat des Orients oder des Okzidents in der Entwicklung der christlichen Kunst durchaus zu Gunsten des ersteren Stellung nehmen werde, und sieht sich in dieser Erwartung keineswegs getäuscht. Eine Reihe allgemeiner Äußerungen lauten mit programmatischer Klarheit und Schärfe. Wenn es (S. 84) auch — gewiß mit gutem Recht — als „unwahrscheinlich" bezeichnet wird, „daß Rom, die geistige Welthauptstadt der neuen Religion, an der Gestaltung des Inhalts der christlichen Kunst gar keinen Anteil gehabt haben sollte", so wird es doch zugleich aufs entschiedenste als „unrichtig" abgelehnt, „aus dem Umstande, daß sich in Rom unter dem seit bald zweitausend Jahren kaum unterbrochenen Schutze der geistlichen Weltmacht am meisten Überreste der altchristlichen Kunst erhalten haben, die Folgerung zu ziehen, daß Rom auch der Ausgangspunkt und Hauptsitz der künstlerischen Bewegung jener Tage gewesen sei." „Rom und Konstantinopel" werden (S. 50) als „Teilgebiete des hellenistisch-christlichen Kulturreiches" eingeführt, „das nach den Tagen Konstantins des Großen die Mittelmeerküste umzog", wobei „Ägypten, Syrien und Kleinasien" „für die Entwicklungsgeschichte" speziell „der christlichen Baukunst ebensoviel, ja ursprünglich mehr beigetragen" haben sollen als die beiden Kapitalen und „Strzygowski auch recht" habe, „wenn er der unmittelbaren Einwirkung der hellenistischen Küsten des Ostens auf die Hofkunst Konstantinopels, der nie völlig hellenisierten Hinterländer Antiochiens und Alexandriens aber, die die Ursitze des Mönchtums waren, auf die Klosterkunst des Abendlandes ein entscheidendes Gewicht bei der Neubildung der Bauformen beimißt." Aber auch für andere Gebiete gilt es W. (S. 21) als „gewiß", „daß die Besonderheiten" der „altbyzantinischen Kunst in Alexandria, in Syrien und in Kleinasien, in manchen Beziehungen auch im ferneren, besonders im sassanidischen Osten vorgebildet waren", und mindestens als „wahrscheinlich", „daß der vorderasiatische und afrikanische Osten seine neue, erst in diesem ‚spätantiken' Zeitraum entwickelte Formensprache dem Abendlande oft genug mit Überspringung Konstantinopels zugeführt habe." Er ist sich (S. 42f.) voll bewußt, daß „während im neuen Rom am Goldenen Horn morgen- und abendländischer Kunstsinn einander schöpferisch befruchteten", „die baugeschichtliche Entwickelung im alten Rom am Tiber während der ganzen Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert und darüber um so weniger Neues" „zeitigte", „als die Säulen und Zierbalken der römischen Basiliken nach wie vor von der Plünderung heidnischer Bauten herzurühren pflegten". Er läßt (S. 85) „in der Bau- und Verzierungskunst" des frühen Mittelalters „die Umbildung im orientalischen Sinne, die vom kleinasiatischen, syrischen und ägyptischen Hinterland ausgegangen war, sich in Byzanz unter möglichster Schonung der hellenistischen Grundlage" „bereits vollzogen" haben, „während sie im Abendlande, das die östliche Strömung teils über Konstantinopel, teils über Ravenna und Mailand, teils aber auch" „geradewegs über Marseille empfing, noch im Flusse begriffen war", und wenn es ihm „unmöglich" scheint, „die hellenistische Überlieferung, soweit sie über Rom kam, bei dieser Entwickelung ganz auszuschalten", so sind ihm doch im wesentlichen (S. 204; 263) „die Formen der romanischen Kunst" „im fernsten christlichen Osten", „in Syrien und Kleinasien vorgebildet." „Konstantinopel war", so urteilt er (S. 86), nicht nur auch in der Zeit des Bilderstreits „unzweifelhaft die mächtigste, reichste und üppigste europäische Stadt". Nicht nur „erlebten" hier unter der makedonischen Kaiserdynastie „alle Künste" „eine glänzende Wiedergeburt",

welche „die erste Blütezeit der mittelbyzantinischen Kunst“ „an Formverständnis, Farbenpracht und technischen Kenntnissen der Kunst aller anderen Länder Europas überlegen“ zeigt. Nicht nur steht „die römische Kunst während der 300 Jahre des frühen Mittelalters“ „im wesentlichen noch im Banne der byzantinischen“ (S. 102). Selbst „die Kunst der komnenischen Kaiserzeit“ „stand ihrem wirklichen Können und Verständnis nach immer noch auf einer höheren Stufe als die gleichzeitige abendländische Kunst“ und „war dementsprechend“ „doch immer noch die führende Kunst Europas“ (S. 168), so daß es mehr als begreiflich ist, wenn „weite Strecken Italiens“ „in künstlerischer Beziehung offensichtlich während“ des „ganzen“ hohen Mittelalters „in stärkster Abhängigkeit vom christlichen Osten bleiben“ (S. 174). Bei solchen Anschauungen kann selbstverständlich (S. 333) dann auch nicht übersehen werden, wie sehr „das Abendland besonders zu Anfang des 13. Jahrhunderts mit Werken der byzantinischen Kleinkunst überschwemmt wurde“, denen „häufig jene Einzelheiten abgesehen“ wurden, „für die man keine anderen, jedenfalls keine besseren Vorbilder hatte.“

Auch im einzelnen bekundet sich immer wieder die Anerkennung der Ergebnisse der nach dem Osten eingestellten Forschung. So wird (S. 8) die „östlich-griechische Gestaltung der unterirdischen Friedhöfe von Malta, Sizilien und Unteritalien“ hervorgehoben, (S. 12) „antiochenischem Einfluß“ zugeschrieben, daß im 3. Jahrh. „der geschichtliche Inhalt der Bibelbilder ihren sinnbildlichen Charakter zurückdrängt“ und entsprechend mit Bestimmtheit (S. 19) ausgesprochen, daß „in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts“ „auch in der Sarkophagbildnerei die alexandrinische durch die kleinasiatisch-antiochenische Richtung mit ihrem erweiterten Kreise bildlicher Darstellungen, mit ihrem höheren Relief und ihrer schärferen Charakterzeichnung abgelöst“ wurde. „Die christliche Basilika“ ist für W. (S. 22) „im Osten früher ausgebildet worden als in Rom.“ Die „abendländische Basilika“ hatte dort ihre „von Anfang an reicher gegliederten kleinasiatischen und syrischen Schwestern“, nach deren „Vorbild“ „der mittelalterliche Kirchenbau“ „die“ von ihm „umgewandelte“ „auch für den äußeren Anblick zu einem mächtigen organischen Ganzen“ gestalten konnte (S. 24). „Daß der Bau“ des Theoderichgrabes „als solcher keine germanischen, sondern nur orientalische Vorbilder hatte, bedarf“ (S. 26) „keines Beweises.“ Mit nicht geringerer Entschiedenheit wird (S. 28) betont, daß in S. Lorenzo fuori und S. Agnese in Rom „sich eine Reihe östlicher Besonderheiten geltend“ macht, und (S. 46) Rivoira gegenüber, daß S. Vitale in Ravenna „eine orientalische Kirche auf italischem Boden“ „ist und bleibt“, wie auch das Altersverhältnis zur Sergios- und Bakchos-Kirche in Konstantinopel beurteilt werden mag. In den Domen von Torcello, Parenzo, Grado wird „östlicher Einfluß“ (S. 47) „unverkennbar“ gefunden, und „daß der Aufbau“ von S. Lorenzo in Mailand „nur aus östlichen Vorbildern heraus verstanden werden kann, liegt“ geradezu „auf der Hand.“ Armenien wird in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich genannt, aber (S. 85) allgemein zugestanden, daß es „sich früh selbsttätig an der Entwickelung der kirchlichen Zentralbauten beteiligt zu haben“ wenigstens „scheint“, und auch für spätere Zeit soll (S. 173) „an der Selbständigkeit der armenischen gegenüber der byzantinischen Baukunst“ mindestens „im allgemeinen mit Strzygowski festzuhalten“ sein. Man darf derartigen Wendungen gegenüber, die man etwas weniger vorsichtig gehalten sehen möchte, wiederum nicht vergessen, daß sie noch ohne Kenntnis des großen Armenien-Werkes formuliert wurden. In Toskana sollen sich (S. 126) „die Anklänge des Grundrisses“ des Domes in Pisa „an den von Kalat Siman in Syrien“ „aus den Handelsbeziehungen der reichen Seestadt mit dem Osten“ „erklären“. Saint Front zu Périgueux wird (S. 217) als „eine Fünfkuppelkirche in Gestalt eines griechischen Kreuzes“ bezeichnet, deren „nahe Verwandtschaft mit östlichen Anlagen“ „zu ein-

leuchtend" sei, „als daß man hier jeden Zusammenhang leugnen sollte." In der südfranzösischen und burgundischen Baukunst des hohen Mittelalters wird (S. 223) „durch unmittelbaren Zustrom aus dem Osten verstärkt, ein klassischer Luftzug von den französischen Mittelmeergestaden" empfunden. Nicht minder wird (S. 265) erkannt, wie sehr auch „von den Schmuckformen des deutsch-romanischen Baustils" „viele schon in der ravennatischen, ja in der altsyrischen Kunst" sich finden. Im Osten selbst sollen (S. 51) „die verschiedenen Trichter-, Kessel- und Korbkapitelle" „wahrscheinlich syrischen Ursprungs" und (S. 90) „die Felsenkirchen von Kappadozien" „ihrer ganzen Formensprache nach mit ihren Trompenkuppeln und ihren Hufeisenbogen auf asiatischem Boden gewachsen" sein, speziell „in manchen Beziehungen an sassanidische Vorbilder anknüpfen." „Als wahrscheinlich" gilt (S. 61) ferner, „daß Byzanz auch seine Mosaikenkunst dem hellenistischen Osten verdankt." Vom Guten Hirten des Mausoleums der Galla Placidia wird (S. 62) gesagt, daß „die ganze römische Mosaikkunst" „keine Gestalt von gleicher Reinheit und Hoheit" besitze, von der römischen Mosaikkunst selbst (S. 60), daß sie „in der Folge" „schlechthin byzantinisch" werde, wobei besonders der „echt byzantinischen Haltung" der Apsismosaiken in S. Venanzio beim lateranensischen Baptisterium gerechte Würdigung zuteil wird. „Der orientalische Charakter aller" „römischen Gemälde des 7. und 8. Jahrhunderts" „erscheint" (S. 55) angesichts der gleichzeitigen griechischen und syrischen Päpste als „selbstverständlich." Insbesondere wird (S. 56) hervorgehoben, daß diejenigen von S. Maria Antiqua „fast alle ihre byzantinische Herkunft deutlich zur Schau tragen" d. h. „aller Wahrscheinlichkeit nach" „Schöpfungen der oströmischen Mönche" sind, „die in Rom ansässig waren." „Fast völlig byzantinisch erscheint" (S. 103) auch noch „eine Reihe der" erst später hier entstandenen „zahlreichen Heiligenfresken" und „byzantinisch" sollen „vor allem die römischen Kirchenmosaiken" des frühen Mittelalters „wirken." „Die süditalienische Basilianerkunst" wird (S. 105) als „von Griechen ausgeführte echt neugriechische Kunst" definiert, „die auf italienischen, freilich aber schon in alter Zeit großgriechischen Boden verschlagen wurde." An den Fresken von S. Angelo in Formis, betreffs deren „jetzt von keiner Seite mehr geleugnet" werde, daß sie „unter byzantinischem Einfluß entstanden sind", wird (S. 182f.) als „byzantinisch" speziell „die Auffassung der meisten Einzeldarstellungen", als „byzantinisch angehaucht" „auch noch die Formensprache der Gestalten und ihrer Bewegungen" bezeichnet. „Als nach dem Westen vorgeschickte Ausläufer der griechischen Kunst des Mittelalters" „wollen" (S. 185) die Mosaiken von Cefalù, Palermo und Monreale „gewürdigt werden." Sehr umsichtig wird (S. 190f.) das Byzantinische auch in den römischen Mosaiken des 12. und 13. Jahrhs. ans Licht gestellt, als „unverkennbar" (S. 284) „die byzantinische Richtung" bezeichnet, „aus der der Stil der romanischen Malerei auch in Deutschland hervorwächst", unter Bezugnahme auf die Fresken der Abteikirche Grottaferrata „vom Ende des 13. Jahrhunderts" (S. 505) betont, „wie lange sich in Rom der byzantinische Stil behauptet." „Ihren Typen und ihrer Farbensprache nach" werden (S. 408) die „Goldgrund-Madonnen" „selbst" „des Cimabue" als „noch byzantinisch" eingeschätzt. „In der Geschichte der Bilderhandschriften" wird (S. 65) „die selbständige Bedeutung, die die östlichen Hauptstädte des Christentums neben Rom und Byzanz, ja auch für Rom und Byzanz gehabt haben", als besonders greifbar empfunden. Zugegeben wird zumal (S. 520), daß der serbische Psalter der Münchener Staatsbibliothek „auf ein syrisches Original des 6.—8. Jahrhunderts zurückgeht," bezw. (S. 173) daß „persische Einflüsse in den scharfen Einzelheiten der Blumenzieraten" armenischer Hss. sich geltend machten. W. verschließt (S. 139) das Auge schon nicht vor den „östlich-hellenistischen Erinnerungen" der Hss. der Adagruppe, obwohl er vor allem in ihrer Ausführung etwas entschieden Mittelalterliches, ja etwas derb Germanisches" findet.

Vollends die „drei karolingischen Prachtevangelien der Schatzkammer zu Wien, des Domschatzes zu Aachen und der königlichen Bibliothek zu Brüssel", die als Hauptwerke der Palastschule angesprochen zu werden pflegen, glaubt er geradezu „für Werke aus dem Osten herbeigerufener Künstler halten" zu müssen. Von den Miniaturen des Utrecht-Psalters gilt es ihm (S. 141) als durch „die jüngere Forschung erwiesen", „daß sie auf östlichem christlich-griechischem Boden gewachsen sind." Das Sakramentar Heinrichs II. in der Münchener Staatsbibliothek „ist" ihm (S. 148) „das", wenn auch „einzige", „Denkmal eines offensichtlichen, wahrscheinlich durch Montecassino vermittelten byzantinisch-islamischen Einflusses in der deutschen Kunst des frühen 11. Jahrhunderts." Noch in der thüringisch-sächsischen Miniaturenmalerei des 13. Jahrhs. erkennt er (S. 289) „den byzantinisch angehauchten Stil." „Die Funde, die Vogel zusammengestellt hat", überzeugen ihn (S. 69) davon, daß die Goldgläser „früher in Alexandrien als in Rom angefertigt worden sind." „An der Ausführung" der „feinen kleinen Kunstwerke" altchristlicher Elfenbeinplastik „gebühret" für ihn (S. 84) „dem Abendland" „nur ein verschwindender Anteil." Über den „Ursprung" des Zellenschmelzes urteilt er (S. 96), wieder einmal etwas zurückhaltend, daß „wir" ihn „vielleicht im parthischen oder sassanidischen Persien zu suchen" „haben". Für den bildnerischen Gipsschmuck in S. Maria in Valle in Cividale ist ihm (S. 110) „die syrisch-mesopotamische Herkunft der Gesamtarbeit" durch Strzygowski „festgestellt". „Griechisch sind" seines Erachtens „jedenfalls die ausführenden Hände gewesen." Er gedenkt (S. 275) „einiger byzantinischen Anklänge" selbst in dem „nationaldeutschen Stil" der sächsischen Bildhauerei „des ersten Drittels des 13. Jahrhunderts" und findet (S. 280) in dem Felsenrelief der Externsteine bei Detmold „die Motive" „zum Teil byzantinischen Elfenbeintafeln entlehnt."

Man kann es kaum dankbar genug begrüßen, daß eine Publikation, aus der weiteste Kreise ihre Kenntnis von der Geschichte der christlichen Kunst bis zum Einsetzen der Renaissance schöpfen werden, mit solcher Entschiedenheit auf den Boden dessen sich stellt, was Gegner und Zweifler noch immer als die Orienthypothese zu bezeichnen belieben. Wenn ich gleichwohl mit Bedauern aussprechen muß, daß ich eine restlose Befriedigung über W.s dritten Band nicht zu empfinden vermag, so kommen dabei zunächst gewisse Lücken der Darstellung in Betracht. Man kann zwar über die Erwähnung oder Nichterwähnung bestimmter einzelner Monumente immerhin nur bestimmter Kreise mit einer derartigen kunstgeschichtlichen Gesamtdarstellung naturgemäß kaum rechten, wiewohl, um auch nach dieser Seite wenigstens ein Beispiel anzuführen, über ein Werk etwa wie das Elfenbeinpaliotto von Salerno immerhin ein Wort fast unbedingt hätte als angebracht erscheinen können. Aber ganz allgemein kommt doch auch bei W. praktisch der nichtgriechische christliche Orient zu wenig zur Geltung. Die koptische Bildkunst ist durch eine bloße Erwähnung der Fresken von Sakkara und Bawit (S. 56) fraglos nicht genügend berücksichtigt. Das über die armenische und georgische Kunst im allgemeinen Gesagte erscheint nicht erst im Lichte des neuen Strzygowski'schen Großwerkes als viel zu dürftig. Fehlt doch vor allem jedes Wort über die altchristliche Kunst Armeniens, obgleich ein Bau

wie die Palastkirche Nerses' III. in Šwarthnotz nicht erst durch jenes bekannt wird. Daß die mittelalterliche Kunstübung der Syrer vollständig unberührt bleibt, erscheint neben derartigem fast als selbstverständlich. Noch bedauerlicher ist sodann jedoch, daß gerade gegenüber den sich mit dem christlichen Osten beschäftigenden Ausführungen W.s besonders stark neben Ergänzungen auch direkte Richtigstellungen möglich und notwendig sind. Die folgende nicht auf Vollständigkeit Anspruch erhebende Liste mag die Berechtigung dieses Urteils erweisen.

Daß in der Sepulkralkunst als Orans auch nur „erst in nachkonstantinischer Zeit", wie S. 12 angenommen wird, „die Jungfrau Maria oder die Kirche selbst dargestellt" werde, läßt sich nicht zugeben. — S. 16 wird irrtümlich von einer „Galerie des Flaviers" in S. Domitilla gesprochen. — S. 24f. fehlt bezüglich des Ursprungs der Basilika, wie übrigens durchweg bei der kunstwissenschaftlichen Diskussion dieses Problems, eine Rücksichtnahme auf die im Talmud ausdrücklich bezeugte Tatsache basilikaler Anlage des großen jüdischen Kultbaues in Alexandreia, für die hier der Kürze halber auf I. Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung* S. 462 verwiesen sei. — S. 27 läßt W. die Säulen der Geburtskirche in Bethlehem statt des sie schmückenden Kreuzes das „Monogramm Christi" tragen, spricht die von ihm im Anschluß an Strzygowski noch immer wahllos als konstantinisch angesehenen Zierglieder in der Fassade der Grabeskirche, was natürlich ganz ausgeschlossen ist, als „Reste der alten Rundkirche" der Ἀνάστασις an, bezeichnet die Himmelfahrtskirche als einen mit der konstantinischen Eleona-Basilika „gleichzeitigen" Bau, während ihre spätere Stiftung durch die syrische Biographie des Petros Iberos (*ed.* Raabe S. 30. Vgl. Vincent-Abel *Jérusalem* II 382; 394) ausdrücklich bezeugt ist, und redet gar von einer „konstantinischen" Basilika in Edessa. — S. 29 geht die Bezeichnung des trikonchen Raumes in den Heilbadanlagen der Menasstadt als „Hauptbau" derselben entschieden zu weit. — S. 30 ist wenn nicht statt „Der es-Surjan" das gewöhnlich Dêr es-Surjânî, so doch sicher statt des sinnlosen „Der Abjada" ein Dêr el-Abjad zu lesen. Auch ist die hier „zu den ältesten" koptischen Kirchen Alt-Kairos gezählte „Georgskirche" in der Tat ein wesenhaft moderner Bau. — S. 31 ist übersehen, daß die Mosaikkarte sich heute nicht mehr in Madeba selbst, sondern im ottomanischen Museum in Konstantinopel befindet, und daß außer ihr Pavimentmosaikreste sich nicht nur in „der dreischiffigen Säulenbasilika mit angebauter Apsis im Süden der Stadt", sondern fast in jedem ihrer nicht weniger als zwölf altchristlichen Sakralbauten gefunden haben. — Eine „Neigung sich langhausartig auszudehnen", wie es S. 33 heißt, bekunden „die Kathedrale zu Bosra und die Georgskirche zu Esra" durch die Vereinigung des dreigliedrigen Altarraumes mit einem streng zentralen Baukörper noch keineswegs. — S. 34 fehlt der vielleicht doch wichtigste nordmesopotamische Zentralbau der datierbaren Marienkirche von Majafarqîn, während die Kosmaskirche von Dijarbekr-Amida zu einer „Koimesiskirche" geworden ist. — S. 35 ist es mindestens eine stark mißverständliche Ausdrucksweise, wenn es heißt, daß „eigentlichen Kreuzkuppelkirchen" „zu Kuppelbasiliken werden", ein Verhältnis der beiden Typen, das entwicklungsgeschichtlich ausgeschlossen ist. — S. 43 wird zu Unrecht von der Ölbergkirche als einer „kuppellosen" gesprochen, da nur ein Opaion in ihrer Kuppel nach Art des Pantheons bezeugt ist. — S. 47 wird als durch Fußbodenmosaiken berühmt statt des Domes von Aquileia derjenige von Parenzo genannt. — S. 57 ist irrig von einer Mehrzahl von „landkartenartigen Fußbodenmosaiken von Madeba" die Rede. — Entgegen dem S. 58 Gesagten ist heute durch Wilperts Standwerk über die römischen

Mosaiken und Kirchengemälde S. 298—310 die Darstellung alttestamentlicher Szenen in der „von einem Laubengerüste überspannten Flußlandschaft“ der ehemaligen Kuppelmosaiken von S. Costanza in Rom endgiltig gesichert. — Die S. 63 festgehaltene rohe Scheidung von „Wundergeschichten“ an der Nordseite und „Passionsfolge“ an der Südseite von S. Apollinare Nuovo in Ravenna ist gegenüber dem von mir (*Rassegna Gregoriana* XI Sp. 38—48) erbrachten Nachweis der Illustrierung eines Perikopensystems der Quadragesima und Karwoche nicht mehr angängig. — S. 67 wird das armenische Etschmiadzin-Evangeliar als „das vielgenannte dritte syrische“ bezeichnet, was mindestens ebenso mißverständlich ist, als die Behauptung, daß es „die Reste zweier Evangelienbücher“ „enthält“, während in Wirklichkeit aus zwei solchen stammende Miniaturenblätter syrischen Stils dem armenischen Buche beigebunden sind. — S. 76 wären neben den Menasampullen die Repliken des Grabreliefs des Heiligen in einem von Kaufmann in der Mareotis selbst entdeckten Marmorrelief und an der Markuskathedra zu erwähnen gewesen. — S. 88 steht der Druck- oder Schreibfehler „Myraleion“ für Myrelaion. — S. 90f. ist eine Verwechselung mit der abendländischen Trias von Weihnachten, Ostern und Pfingsten unterlaufen, wenn „an den Kirchenwänden“ des byzantinischen Ostens „die drei großen christlichen Feste“ „durch deren Entstehungsgeschichte (*sic.!*) wiedergegeben werden“ sollen. — Darüber, daß die Rhipsimekirche bei Wagharšapat doch 618 durch Katholikos Komitas erbaut wurde, ist nunmehr gegen S. 100 auf Strzygowski, *Die Baukunst d. Armenier u. Europa* S. 92, 680f. zu verweisen. — Die „abendländischen Rückwirkungen“ auf die Mosaiken der Geburtskirche in Bethlehem sind S. 166 ungeheuer überschätzt, wenn „die ganze Einteilung“ „abendländischen Geist“ atmen soll. — Persische Einflüsse machen sich auf dem Boden der armenischen Miniaturenmalerei nicht erst in einem Evangeliar in S. Lazzaro-Venedig vom J. 1193, sondern sehr stark schon in dem von Strzygowski bekannt gemachten MA XIII 1 der Tübinger Universitätsbibliothek vom J. 1113 (nach Vorlage vom J. 893) geltend. Völlig übersehen ist daneben der starke frühchristlich-syrische Einschlag, wenn „die eigentlichen Bibelbilder“ sich noch im 13.—16. Jahrh. „als Kopien byzantinischer Vorbilder mit geringen örtlichen Zutaten“ „erweisen“ sollen. Das verrät eine verhängnisvolle Ignorierung meines denn auch im „Schriftennachweis“ nicht aufgeführten Aufsatzes über *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jhs. in Jerusalem* MhKw. IV S. 294—260. — S. 522 sind neben dem Zönakulum als Denkmäler der Kreuzfahrer-Gotik in Jerusalem der Kreuzfahrerbau der Grabeskirche mit seinen reichen Schmuckformen und die anstoßenden Reste des Domhofes der Kanoniker des ehemaligen lateinischen Patriarchats unerwähnt geblieben und vom Zönakulum selbst wird mißverständlich, als ob dieselbe noch existierte, als von den „drei Schiffen“ „der Abendmahlskirche“ gesprochen, „die zur Frankenzeit als Zions- oder Marienkirche bezeichnet wurde.“

Handelt es sich da mehrfach um Schönheitsfehler, die sich im Grunde recht leicht hätten vermeiden lassen, so möchte ich doch ja nicht dahin mißverstanden werden, als würde durch alles das wesentlich der hohe Wert des W.'schen dritten Bandes beeinträchtigt. Derselbe ist zweifelsohne das weitaus beste Hilfsmittel, das heute zur Hand genommen werden kann, um sich in tunlichster Kürze über den Stand der Forschung in der die ältere christliche Kunstgeschichte beherrschenden Frage: Orient oder Okzident? zu unterrichten. Dies sei nochmals mit allem Nachdruck anerkannt.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Kiel und Privatdozent Dr. E. Wellesz in Wien).

Bearbeitet vom Herausgeber.

ABPks. = Amtliche Berichte der Preußischen Kunstsammlungen. — AR. = Allgemeine Rundschau. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — AWfO. = Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BMs. = Benediktinische Monatsschrift. — BSGI. = Bollettino della Società Geografica Italiana. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — DVaBa. = Deutsches Vorderasien- und Balkanarchiv. — G. = Glotta. — GZ. = Geographische Zeitschrift. — H. = Hermes. — HL. = Das Heilige Land. — Hl. = Hochland. — HpB. = Historisch politische Blätter für das katholische Deutschland. — HZ. = Historische Zeitschrift. — IMsWKT. = Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. — Isl. = Der Islam. — JbMbP. = Jahrbuch der Musikbibliothek Peters. — K. = Der Katholik. — Kchr. = Kunstchronik. — Kl. = Klio. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — MPb. = Münsterisches Pastoralblatt. — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. — NO. = Der Neue Orient. — PB. = Pastor Bonus. — Pbl. = Protestantenblatt. — Ph. = Philologus. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — Sokr. = Sokrates. — St. = Studien. — StZ. = Stimmen der Zeit. — TG. = Theologie und Glaube. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TTs. = Theolog. Tijdschr. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage der Germania. — WSt. = Wiener Studien. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAeSA. = Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDA. = Zeitschrift für das deutsche Altertum. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZMw. = Zeitschrift für Missionswissenschaft. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZSchwKg. = Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem Jahre 1919 verschieden ist. — Von den Zeitschriften, mit welchen der OC. bei Ausbruch des Krieges in einem Tauschverhältnis stand, sind nur mehr BbZ., ZDMG., ZDPV., ZNtW. regelmäßig beim Herausgeber eingelaufen. Da diesem außerdem die Benützung größerer Bibliotheken durch die Weltlage erschwert ist und die Zeitschriften des feindlichen Auslandes auch auf solchen naturgemäß nicht weiter eingingen, war eine noch immer stärkere Lückenhaftigkeit des Berichtes leider unvermeidlich. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wäre unter den obwaltenden Umständen in besonders hohem Grade erwünscht und wird an die Adresse des Herausgebers in Sasbach, Amt Achern (Baden), Villa Rosa im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: *Zur semitisch-hamitischen Sprachverwandtschaft* hat sich Holmes ZA. XXXII 34—47 geäußert, *Beiträge zur Lexikographie des Aramäischen* Ginzberg in der von Aptowitzer-Krauß herausgegebenen *Festschrift Adolf Schwarz zum sechzigsten Geburtstage, 15. Juli 1916, gewidmet* (Berlin 1917) 329—360 beigesteuert. Für das Syrische wurden *Beiträge zur Syntax in Afrems Mamren* von Nowicki (Freiburg i. B. 1916. — VII, 56 S.) erbracht. — Biblische und altchristliche Gräzität: Auf ein *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament* von Schulte (Limburg 1918. — III, 454 S.) ist ein *Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament* von Preuschen (Gießen. — III, 165 S.) gefolgt. *Über die Sprache in den Pastoralbriefen* hat Torm ZNtW. XVIII 225—243 sehr umsichtige statistische Erwägungen angestellt. Was *Der „Eros" in der alten christlichen Literatur* bedeutet, hat v. Harnack SbPAW. 1918. 81—94 bis auf Origenes verfolgt, der in mißverständlicher Deutung der Ignatiosstelle Röm. 7, wo ἔρως vielmehr die Bedeutung fleischlichen Verlangens habe, zuerst das Wort von Christus verstehe. Ebenderselbe hat TuU. XLII 3 *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche* untersucht. *Über Bildung und Bedeutung der Komposita ψευδοπροφήτης, ψευδίμαντις, ψευδόμαρτυρ* handelt Corssen Sokr. 1918. 106—114. — Mittel- und Neugriechisch: *Untersuchungen zum byzantinischen Prosarhythmus* von de Groot (Groningen 1918. — 31 S.) haben speziell *Prokopios von Caesarea* zum Gegenstand. *Über den Bedeutungswandel von ΕΥΠΡΟΣΩΠΟΣ* belehrt eine Miszelle von Beës WSt. XL 80 auf Grund eines Klostertypikons des ausgehenden 13. Jhs. In einer solchen *Zu Lucian Asin. 32* ebenda 293 erweist er diese Stelle als den ältesten einwandfreien Beleg für die neugriechische Bedeutung des Verbums γαμεῖν. *Rückwanderungen aus den islamitischen Sprachen* werden durch Maidhof G. X 1—22 im Dialekt von Smyrna und Umgebung verfolgt.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Kartographie: Mit *Bemerkungen zu der Karte der Umgegend von Damaskus,* die er 1913 als ottomanischer Oberleutnant aufnahm, begleitet Schäffer ZDPV. XLII 188—194 die Veröffentlichung dieser Karte selbst. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Weitere Fortsetzungen der *Zur See nach Nauplia* führenden Reiseskizzen eines Suebimontanus HpB. CLXI 153—167. 746—755. CXLII 309—320. 605—616. CLXIII 458—470 behandeln Ägina, Methana, Poros und die Schifferinseln. *Eindrücke in Kiew,* die er bei einem Besuche vor zwei Jahrzehnten gewann und die nach Maßgabe seiner persönlichen Interessen besonders dem Gebiete der Kunst angehören, hat Johann Georg, Herzog zu Sachsen Hl. XV 1. 682—687 bekannt gemacht. Bei E. T. *Kriegsfahrten im Lande der Bibel* HL. LXII 145—155 wird

ein Besuch von Petra geschildert. *Am heiligen See* Genezareth wandeln wir ebenda 162 ff. mit Schmitz, einer stimmungsvollen Schilderung der Landschaft folgend. Leider nicht immer die hinreichende Zuverlässigkeit im einzelnen ist zu finden bei v. Hesse-Wartegg *Die Balkanstaaten und ihre Völker. Reisen, Beobachtungen und Erlebnisse* (Regensburg 1917. — 290 S.). In vollstem Maße seines Verfassers würdig ist dagegen Sven-Hedins neuestes Reisebuch *Bagdad-Babylon-Ninive* (Leipzig 1918. — 401 S.). Weitere Reiseeindrücke *Aus dem Lande des Euphrat und Tigris* bietet Kiera HL. LXIII 25—33. 49—64. 102—110. 145—153 zunächst beiläufig bei Beantwortung der Frage: *Was tat der Verein vom Hl. Lande für unsere deutschen Soldaten, in der Türkei?* Von Damaskus nach Köln führen ebenda 110—125 von Mähler anschaulich geschilderte *Rückzugserlebnisse.* Lebhafte Frische der Darstellung zeichnet die Erinnerungen aus, die Pjb. XIII 104—138 bei Graf *Durch das Heilige Land westlich und östlich des Jordans im Jahre 1911* an eine Zeltreise des archäologischen Instituts der deutschen evangelischen Landeskirchen in Jerusalem geboten werden. Noch aus der dem deutschen Zusammenbruch vorangegangenen Weltlage herausgewachsen sind die *4. verb. Auflage* von Endres *Die Türkei* (München 1918. — 322 S.), eine kürzere Schrift über *Die Türkei* von Emin (Gotha 1918. — 92 S.), ein Buch von Hassert *Über das türkische Reich. Politisch, geographisch und wirtschaftlich* (Tübingen 1918. — 242 S.), dessen überhaupt nicht sonderlich tiefgründige Darstellung namentlich ein richtiges Empfinden für das orientalische Christentum durchaus vermissen läßt, und Ausführungen von Krebs über *Die geographische Struktur des osmanischen Reiches* GZ. XXV 156—166. Packende Skizzen eines seit geraumer Zeit dort Ansässigen erhalten wir bei Schrader *Konstantinopel. Vergangenheit und Gegenwart* (Tübingen 1917. — IV, 246 S.), einen Reiseführer durch *Bulgarien* von Dix (Berlin 1917. — 132 S.). *Über Makedonien* hat Miliukoff (Leipzig 1918. — 179 S.) geschrieben. Bei Guthe *Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes* (Leipzig 1918. — 44 S. = *Das Land der Bibel* II 5) sind die einleitenden Ausführungen über „Das Land der griechisch-römischen Städte im Osten des Jordans" von allgemeiner geographischer Bedeutung. Über die neuaramäische Sprachinsel des Dorfes *Malula* bei Damaskus handelt Schmitz HL. LXII 174 ff. Für *Abessinien* will Rein *Eine Landeskunde nach Reisen und Studien in den Jahren 1907—1913* bieten, die sehr wertvoll zu werden verspricht und von deren beabsichtigten 3 Bänden der sich mit Geschichte, Diplomatie, Religion und Recht befassende erste (Berlin 1918. — 495 S.) vorliegt. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna: *Der Boden Palästinas, seine Entstehung, Beschaffenheit, Bearbeitung und Ertragsfähigkeit* ist Gegenstand einer Broschüre von Blancken-

horn (Berlin 1918. — 32 S.), neben die BSGI. VII 286—294 *Cenni di geografia fisica sulla Palestina* von da Stefani treten. S<chmitz> bespricht HL. LXII 166—169. LXIII 9—11 *Die Tierwelt beim See Genezareth*, handelt ebenda LXII 127 ff. speziell über *Pelikane auf dem See Genezareth* und berichtet LXIII 6 ff. *Vom See Genezareth* über einen Präriebrand. — Wirtschaftsleben: *Bulgariens Volkswirtschaft und ihre Entwicklungsmöglichkeiten* wurden durch Weiß-Bartenstein (Berlin 1918. — 490 S.) wiederum unter Voraussetzungen behandelt, die durch den tatsächlichen Ausgang des Weltkriegs hinfällig geworden sind. Das Gleiche gilt *Das türkische Reich* betreffend für *Wirtschaftliche Darstellungen* von Hellauer (Berlin 1918. — 252 S.), die ursprünglich in Form von Vorträgen an der Berliner Handelshochschule geboten wurden. Bleibenderen Wert dürfte eine zusammenfassende *Wirtschaftsgeographie von Syrien* behaupten, die Fischer ZDPV. XLII 1—112 bietet. Als *Deutsche Kulturarbeit hinter der Palästinafront* bespricht Britz HL. LXII 125 ff. die Sumpfaustrocknung am Meromsee unter Betonung der hohen Fruchtbarkeit dieses Gebietes. AWfO. III 151—159 hat Grobba *Kriegswirtschaftliche Beobachtungen aus dem südlichen Ostjordanland*, 159—179 angestellt, Banning eingehend *Die wirtschaftliche Bedeutung der Pistazienbäume in der Türkei* erörtert, 138—150, Braß *Die Rauchwaren des asiatischen Orients* besprochen und 93—110 Schulmann sich *Zur Seidenindustrie in Syrien* geäußert. *Das Ende der deutschen Kolonisation in Palästina* beklagt Hoffmann NO. IV 125 f. — Palästina und die heiligen Stätten: Über *La Palestina nella geografia e nella storia* handelt Genocchi BSGI. VII 272—285 in zusammenfassender Kürze. Eine weitere Neuauflage hat v. Soden *Palästina und seine Geschichte* (Leipzig 1918. — 115 S.) erlebt. Eine nähere Besprechung wird auch in dieser Zeitschrift das vorzügliche Werk von Karge *Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens* (Paderborn 1918. — XIV, 755 S.) erfahren, über dessen reichen Inhalt unter gleichem Titel Mader K. 4. XXI 129—205 eingehend berichtet hat. *Zur Geschichte der Via maris* zwischen Damaskus und der syrischen Meeresküste lieferte Hartmann ZDPV. XLI 53—56 Beiträge von der Zeit Saladins bis ins 17. Jh. *Eine jüdische Pilgerreise nach dem Orient aus dem 12. Jahrhundert*, über die Brunau DVaBa. II 13—18 auf Grund der lateinischen Übersetzung des Altdorfer Professors J. Wagenseil vom J. 1687 berichtet, ist die auch im hebräischen Original herausgegebene des Rabbi Petachia aus Regensburg. Auf *Die Palästinareise des Benedictus Oxenstiern (1613)* liegt ZDPV. XLII 194 ff. ein interessanter Hinweis von Thomsen vor, der eine Wiederauffindung seines vorläufig verschollenen Reisetagebuchs als dringend wünschenswert erscheinen läßt. Bei Slaby *Alt- und Neutestamentliches aus dem Heiligen Lande* TPQs. LXXI 279—293. 450—457.

643—653 geht einem Blick auf die exegetisch interessanten Erscheinungen der palästinensischen Flora eine Übersicht über die neueren Ausgrabungen und die Denkmäler aus der Zeit Jesu voran. Heidet hat seine *Revision einer alten Streitfrage: Ist das Heiligtum der Steinigung des hl. Stephanus echt?* HL. LXII 1—18. 49—57 mit sieghafter Beweiskraft in positivem Sinne zu Ende geführt. Von Hänsler ebenda 18—29. 58—73. 97—107 durchgeführte sorgfältige Untersuchungen über *Die Richtstätte des Pilatus* führen zu dem Ergebnis, dieselbe in die Antonia zu verlegen, während die Gleichsetzung ihrer Lage mit derjenigen der Ἁγία Σοφία auf Verwechselung oder Täuschung beruht hätte und im Bereiche der Hadriansburg überhaupt nie eine Tradition sie gesucht habe. Ausführungen von Schmaltz über *Die drei „mystischen" Christushöhlen der Geburt, der Jüngerweihe und des Grabes* ZDPV. XLII 132—165 stellen eine ungemein gründliche Widerlegung der Heisenbergschen These dar, daß das Konstantinische *Christusgrab* in Wirklichkeit eine alte Adonishöhle gewesen sei, die in beachtenswerten neuen Argumenten vielmehr für dessen Echtheit gipfelt. Van Kasteren behandelt St. 1918 1—19. 153—173 Lage, Einwohnerschaft, Geschichte und Heiligtümer von *Nazareth.* Anonyme Bemerkungen über *Die Reise der allerseligsten Jungfrau in das Gebirge von Juda* HL. LXII 155 ff. verfolgen den vermutlichen Weg derselben durch das palästinensische Kampfgelände des Weltkrieges. Von Schmitz wird ebenda 35—38 *Ein Besuch der Stätte Pauli Bekehrung bei Damaskus* unternommen, die im Gebiet der christlichen Friedhöfe vor der Stadt gesucht wird. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: *Zu einer Randnotiz der Pausaniashandschrift Va,* welche den peloponnesischen Ort Kumenitza bezeugt, hat sich Beës Ph. 1919. 231 f. geäußert. — Ethnographie: *Zur völkischen Physiognomie Konstantinopels* sind Darlegungen von Braun IMsWKT. XII 618—634 zu verzeichnen. — Kulturgeschichte: Über *Kirchenväter und altklassische Bildung* handelt Hermann BMs. I 51—56. 169—174. *Die byzantinische Volkswirtschaft* anlangend, zeigt *Ein Kapitel aus Vorlesungen über Wirtschaftsgeschichte* von Brentano (München-Leipzig 1917. — 50 S.), das als erster Versuch gerade aus der Hand eines Meisters nationalökonomischer Forschung doppelt dankenswert ist, daß die Blüte des Reiches auf Gewerbe und Handel beruhte, während die Lage der Landwirtschaft eine traurige war. *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht* von Rescher Isl. IX 1—94 berühren kurz auch die in den Erzählungen sich spiegelnde Stellung der Juden und Christen innerhalb des islamischen Volkskörpers. Bemerkungen von Weymann ZSchwKg. 1919. 94—98 betreffen die *Wallfahrtsindustrie im heil. Lande am Ausgang des 16. Jahrh.* — Folklore: *Das rumänische Bauern- und Bojarenhaus* behandelt Jänecke (Bukarest 1918. — 83 S.). Ein Aufsatz von

Ulmer über *Südpalästinensische Kopfbedeckungen* ZDPV. XLI 35—53 ist eine wertvolle Frucht von Studien, die er auf dem Gebiete des durch kulturländische Einflüsse in seiner Originalität stark bedrohten palästinensischen Bekleidungswesen anstellte. Eine im höchsten Grade beachtenswerte Sammlung volkstümlichen Erzählungsstoffes sind die *Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei Bauern von Bir-Zet und in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem herausgegeben* von Schmidt und Kahle (Göttingen 1918. — 96, 303 S.). Über einen der Gegenwart angehörenden Fall von *Blutrache am See Genezareth* berichtet Traepper HL. LXII 121—125.

III. Geschichte. — Quellenkunde: An *Papyrusurkunden der öffentlichen Bibliothek der Universität zu Basel* wurden (Berlin 1917. — 100 S. = Abhandlungen der GWG. Philol.-hist. Klasse N. F. XVI 3) *I. Urkunden in griechischer Sprache mit Beiträgen mehrerer Gelehrten* durch Rabel und *II. Ein koptischer Vertrag* durch Spiegelberg mustergültig ediert, während eine meisterhafte *Einführung in die Papyruskunde* von Schubart (Berlin 1918. — VII, 508 S.) sich für das Gesamtgebiet der auf Papyrus erhaltenen Geschichtsquellen darbietet. — Allgemeine und Profangeschichte: *Beiträge zur Geschichte von Ravenna in spätrömischer und byzantinischer Zeit* wurden von Stein Kl. XVI 40—71 erbracht. Bezüglich der Kreuzzüge stellen Ausführungen von Rhotert über *Die Kreuzkapellenstiftung im Dome zu Osnabrück im Jahre 1529* HL. LXII 73—76 einen Beitrag zur Geschichte ihrer Nachwirkung im lokalen abendländischen Kultus dar. — Kirchengeschichte: Heussi *Kompendium der Kirchengeschichte* hat eine *4. verbesserte Auflage* (Tübingen. — XI, 635 S.), v. Schubert *Grundzüge der Kirchengeschichte* eine *6. verbesserte und erweiterte Auflage* (Tübingen. — XI, 344 S.) erlebt. *An Introduction to early Church history: being a survey of the relations of Christianity and paganism in the early Roman Empire* von Pope (London 1918. — 170 S.) kommt naturgemäß in besonderer Stärke dem Osten zugute. Seiner späteren Hauptkirche ist als gedrängteste Einführung Callinicos *The Greek Orthodox Church* (London. — 69 S.) gewidmet. In breiterem Rahmen verfolgt ähnliche Ziele ein Buch von Max Herzog zu Sachsen über *Das christliche Hellas* (Leipzig 1918. — 362 S.). Nach V. Weber (Würzburg 1917. — XVI, 97 S.) soll *Die antiochenische Kollekte* die übersehene Hauptorientierung für die Paulusforschung darbieten, indem Gal. 2, 10 b auf die Apg. 11, 30 b bezeugte Kollektenreise zu beziehen wäre. Allgemein hat über *Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte* Bauer (Tübingen. — IV, 47 S.), über *Die Kirche von Ägypten, ihre Anfänge, ihre Organisation und ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicänums* hat eine Dissertation von Heckel (Straßburg 1918. — VII, 85 S.) gehandelt. *Die Abstammung des ökumenischen Patriarchen Germanus I.* ist Gegenstand

einer Notiz von Stein Kl. XVI 207. *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien* von Allgeier K. 4. XXII 224—241. 289—300 schließen sich nicht ohne wertvolle selbständige Ergänzung derselben an die einschlägigen Arbeiten Sachaus an, der seinerseits *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* (Berlin. — 80 S. = Abhandl. der PAW. 1919. Nr. 1) eine sorgfältige Zusammenstellung der Nachrichten über die einzelnen Diözesen der ostsyrisch-nestorianischen Hierarchie geboten hat, beschlossen durch einen „*Exkurs: Vom ältesten östlichen Christentum*", eine Gabe, deren praktische Brauchbarkeit nur leider durch das Fehlen eines alphabetischen Registers peinlich beeinträchtigt wird. Aufhauser bespricht ZMw. 1918. 73—87 *Armeniens Missionierung bis zur Gründung der armenischen Nationalkirche* und 166—188 *Die armenische Nationalkirche* selbst. *Die Stellung der Slawen in der Geschichte des Christentums* hat Ehrhard in der letzten akademischen *Festrede* (Straßburg 1918. — 46 S.) erörtert, die im deutschen Straßburg gehalten werden sollte. Unter dem Titel *Klemens von Rom und seine Reliquien* behandelt Snopek (Kremsier 1918. — 74 S.) an deren angeblicher Auffindung durch den Slawenapostel Kyrillos eine Episode aus der Urgeschichte der slawischen Christenheit. Seppelt hat HpB. CLXIII 577—591 über *Die Einführung des Christentums in Rußland* eine gut zusammenfassende geschichtliche Darstellung, Hoffmann AR. XV 453 über *Die russische Kirche*, ihre Geschichte und das Wesen ihrer „geistigen Richtung" einen gedrängtesten Überblick geboten. — Geschichte des Mönchtums: Moritz erbrachte *Beiträge zur Geschichte des Sinaiklosters im Mittelalter nach arabischen Quellen* (Berlin 1918. — 69 S. = Abhandl. der PAW. 1918. Nr. 4). *Die deutschen Borromäerinnen in Syrien und Palästina* sahen sich HL. LXII 158 ff. durch Schmitz einen geschichtlichen Rückblick auf ihr Wirken gewidmet. — Gegenwart: Ausführungen von Hoffmann über *Die griechische Kirche und die religiösen Verhältnisse auf dem Balkan* AR. XV 341 f. gehen, bis auf die Entstehung der einzelnen Nationalkirchen des Balkans zurückgreifend, noch von der Voraussetzung eines deutschen Sieges im Weltkriege aus. Zur Kenntnis der religiösen Volksseele Rußlands ist Material geboten bei Newmarch *The Devout Russian: a book of thoughts and counsels gathered from the Saints and Fathers of the Eastern Church and modern Russian authors. With introduction and bibliographical notes* (London 1918. — 243 S.). *Zur Stellung des weißen russischen Klerus* vor Ausbruch des Krieges hat Wiercinski StZ. XCVI 220—234 solches verarbeitet. *Der Pope der russischen Staatskirche* wird auch in einem Broschürchen von Groundstroem (Potsdam o. J. — 16 S.) behandelt. Über *Volkstum und Mission im Orient* hat allgemein Karge ZMw. 1918. 290—295, *Über die Lage der katholischen Kirche im türkischen Orient mit be-*

sonderer Berücksichtigung des heiligen Landes Klucken MPb. LVI 12—16 gehandelt. *Der Schutz der Christen in der Türkei* und seine Probleme waren AR. XV 247 f. Gegenstand einer Behandlung durch v. Lama, deren Voraussetzungen wieder heute durch die Ereignisse überholt sind. *Die armenisch-orientalische Frage in der neuesten Zeit,* die Aufhauser ZMw. 1918. 248—276 bespricht, wird heute weiteren Kreisen wenigstens Deutschlands in einem wesentlich anderen Lichte erscheinen, seit die Schleier zerrissen sind, welche die politischen Notwendigkeiten des deutsch-türkischen Bündnisverhältnisses über die himmelschreienden Greuel türkischer Christenausrottung breiteten. Hier volle Klarheit zu schaffen, sind verbürgte Mitteilungen vereigenschaftet, wie sie HL. LXII 160 ff. S<chmitz> über eine katholische armenische Familie, die mit knapper Not *Vom Hungertod und Glaubensabfall errettet* wurde, 170—173 bezw. 173 f. ein Ungenannter über die *Not der Christen im Orient* und unter dem Titel *Chaldäisches* über die Schlächtereien unter der unierten ostsyrischen Christenheit oder LXIII 64—72 über den letzteren traurigen Gegenstand A. Dunkel als *Ein Blatt aus der Leidensgeschichte der orientalischen Christen* bietet. Des weiteren gesellen sich zu den allgemeinen anonymen *Nachrichten aus dem Heiligen Lande,* die HL. LXII 41—43, 81—94, 133—144, 181—188. LXIII 33—48, 86—95, 135—139 erschienen, an gleichfalls anonymen Veröffentlichungen ebenda LXII 94 f. spezielle *Kriegsnachrichten aus dem hl. Lande,* 164 f. Bemerkungen über die Geschicke, die *Der Karmel im Kriege* gehabt hat, LXIII 72—79 Erörterungen über das Zukunftsproblem, welches *Das Heilige Land und die Juden* darstellen, 139—143 *Nachrichten aus Palästina und anderen Teilen des türkischen Reiches,* 81—86 speziell aus Konstantinopel und Kleinasien stammende *Nachrichten aus dem Orient* und LXII 76—81 *Auszüge aus dem Tagebuch der sieben Benediktinerinnen von Tutzing in Mossul vom 1. Juli 1916 bis 1. Juli 1917. Vom See Genezareth* hat endlich LXII 129 ff. ein P. B., *Aus den letzten Tagen des Krieges im Heiligen Lande* LXIII 1—6 Spargel und A. D<unkel> Bericht erstattet. — Das Unionsproblem: Auf *Beziehungen zwischen Rom und Jerusalem unter Papst Gregor XIII* hat Weymann ZSchwKg. 1919. 116 f. hingewiesen. Lübeck handelt zusammenfassend über *Georgien und die katholische Kirche* (Aachen 1918). Eine Schrift von Meffert über *Das zarische Rußland und die katholische Kirche,* die sich selbst als *Eine apologetische Studie* einführt, (M.-Gladbach 1918. — 207 S. = *Apologetische Tagesfragen. Heft 18*) verrät schon damit eine ihrem historisch-wissenschaftlichen Werte abträgige Tendenz. Ihr zur Seite treten Ausführungen von Haase über *Russische Kirche und römischer Katholizismus* K. 4. XXI 145—158. *Zwei Ireniker in der russisch-orthodoxen Kirche,* die PB. XXX 157—163 durch Heinz besprochen werden, sind Tscha-

darjeff und Solowjeff. Von Buchholz wird TPQs. LXXI 464—467 als *Eine Autorität über die Zukunft der ruthenischen und der russischen Kirche* Lukowski in seinem Buche über die Brester Union angerufen. Über die bisher von den Lazaristen ausgeübte *Missionstätigkeit unter den orientalischen Christen* und die jeder solchen sich entgegenstellenden Schwierigkeiten orientiert A. Dunkel HL. LXIII 126—135. Hoffmann urteilt AR. XV 565f. über die für eine *Wiedervereinigung aller getrennten christlichen Kirchen* durch den Weltkrieg geschaffenen Aussichten nicht allzu optimistisch. Vollends ungangbar geworden sind heute diejenigen Wege, welche bei Baumstark *Der christliche Orient und die Katholiken* HpB. CLXI 141—153. 225—236 298—310 gewiesen wurden, als noch eines siegreichen Mitteleuropas hochbedeutsame Aufgaben dem Orientchristentum gegenüber zu harren schienen, angesichts deren es notwendig war, sich über die ungenügende Vorbereitung des deutschen Katholizismus zu ihrer Lösung und die zu einer Besserung der Sachlage anwendbaren Mittel klar zu werden.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Zusammenfassend hat Stemplinger NJb. 1918 II 81—89 über *Hellenisches im Christentum* und unter dem Obertitel *Voorchristlijk Christendom* Van den Bergk van Eysinga über *De voorbereiding van het Evangelie in de Hellenistiche wereld* (Zeist 1918. — 188 S.) gehandelt. Auch bei Carpenter *Phases of Early Christianity. Six Lectures* (New York 1916. — XII, 449 S.) steht das Problem der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge mit der hellenistischen Welt im Vordergrund. Über *Paulus und die Mystik seiner Zeit* liegt eine von konservativ-protestantischem Standpunkte aus geführte besonnen abwägende Untersuchung von Deißner (Leipzig 1918. — 128 S.) vor. Eine von Heinrici unvollendet hinterlassene und aus dessen Nachlaß durch v. Dobschütz herausgegebene Arbeit über *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament* (Leipzig 1918. — XXII, 242 S.) wendet sich in verwandtem Geiste gegen eine Überschätzung der Bedeutung der ersteren, für die auch Windisch *Urchristentum und Hermesmystik* TTs. 1918. 186—240 nebenderjenigen einer jüdischen die Möglichkeit einer christlichen Beeinflussung ins Auge faßt, ohne allerdings daneben Fälle eines umgekehrten Verhältnisses auszuschließen. Eine Untersuchung von Dibelius über *Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiations-Riten* (Heidelberg 1817. — 54 S.) eröffnet bedeutsame Perspektiven bezüglich der Anfänge christlich-gnostischer Bewegung, in welchem Zusammenhang vor allem auf Kol. 2 neues Licht fällt. Reitzenstein hat unter besonderer Berücksichtigung neuer manichäischer Funde *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (Heidelberg 1917. — 111 S.) mit großer

Gelehrsamkeit nach allen Richtungen verfolgt. Von Leisegang *Der Hl. Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* ist ein *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis* behandelnder erster Teil des I. Bandes (Leipzig — VI, 267 S.) erschienen. Bei Casel *Oblatio rationabilis* K. 4. XXII 429—439 wird der auch orientalischer Liturgie geläufige Begriff der λογικὴ θυσία vom römischen Meßkanon aus in die Sphäre hellenistischer Philosophie und Frömmigkeit zurückverfolgt. An einer Dissertation von Cl. Mayer über *Das Öl im Kultus der Griechen* (Würzburg 1917. — 76 S.) und Spiegelberg *Die Totenliturgie der Ptolemäerzeit* ZAeSA. LIV 86—92 wird auch eine dem christlichen Orient zugewandte liturgiegeschichtliche Forschung gut tun, nicht achtlos vorüberzugehen. — Lehre und Lehrentwicklung, Häresien: Von Seebergs *Grundriß der Dogmengeschichte* ist eine *4. vielfach verbesserte Auflage* (Leipzig. — VIII, 162 S.) zu verzeichnen. Eine Dissertation von Stehmann bietet einen allgemeinen Überblick über die *Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der „Palingenesis aller Dinge"* (München 1917. — 68 S.). Seine *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter* hat Baur TQs. 1917/18. 225—252 fortgesetzt. *Der Meßopferbegriff in den zwei ersten Jahrhunderten* ist Gegenstand einer durch Umsicht und Besonnenheit ausgezeichneten Arbeit von Brinktrine (Freiburg i. Br. 1918. — 143 S.), die von orientalischen Quellen die Διδαχή, Ignatios und Klemens von Alexandreia heranzieht. Gründlich und scharfsinnig hat Spiteri (Wien 1918. — XXII, 112 S.) *Die Frage der Judaskommunion neu untersucht*, wobei die orientalischen Überlieferungszeugen vom Diatessaron bis zu den griechischen Theologen des 5. Jhs. zur vollsten Geltung kommen. Über *Jesus Christus als Gottessohn bei Ignatius von Antiochia* handelt Schultes TG. X 169—176. *Die Stellung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts zum religionsgeschichtlichen Problem des Heidentums* erörtert Baeumker PB. XXXI 486—493. *Studien zum Lehrbegriff des frühchristichen Apologeten Marcianus Aristides aus Athen* werden ZKT. XLIII 31—77 Friedrich verdankt. *Die Lehre des h. Irenäus über das Neue Testament* untersucht eine Dissertation von Hoch (Münster 1918. — 59 S.). Stützle bietet PB. XXX 241—247 nicht sowohl eigene *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius* als vielmehr eine Würdigung der betreffenden Arbeit von Weigl (aus dem J. 1914) und ihrer Ergebnisse. *Zur Frage der Urheberschaft des christlichen Hauptsündenschemas* verweist Hoffmann ebenda 548—552 auf griechische Stücke unter dem Namen Aφrems des Syrers, den er mit stillschweigender Voraussetzung ihrer Echtheit jenes Schema bereits „als feststehendes Lehrgebilde" behandeln und vom ägyptischen

Mönchtum schon der Mitte oder des Endes des 3. Jhs. übernommen haben läßt. Bei Tyszkiewicz *Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik* ZKT. XLIII 78—104 stehen die Lehren des ersteren über die Rolle der Vernunft in der christlichen Religion, den Primat Petri und der römischen Päpste, den Ausgang des Hl. Geistes und Andeutungen zur Erörterung, die bei ihm im Sinne der unbefleckten Empfängnis Mariens gefunden werden wollen. *Zur neueren Literatur über Nestorius* nahm Pesch (*115. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach“*. Freiburg i. B. 1914. 1—32) dahin Stellung, daß er den Gedanken einer tatsächlichen Orthodoxie des Nestorios entschieden ablehnt. Gleich seinen Ausführungen ist eine gute zusammenfassende Darstellung von Brandt über *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte* (Amsterdam 1915. — VII, 62 S.) nachzutragen. Einen *Ausblick auf die russische Dogmatik* tut Wiercinski StZ. XCV 11—28, während Tyszkiewicz ebenda 343—355 *Die Grundlagen der russischen Moral* erörtert und ZKT. XLII 114—136 *Die Fundamentaltheologie des russischen Apologeten Svetlov* auf Grund der 4. Auflage seiner „Christlichen Glaubenslehre“ darstellt. — Legende: *Der Himmelsbrief* betitelt sich *Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte* von Stübe (Tübingen 1918. — IV, 55 S.), der bei Behandlung auch christlich-orientalischer Himmelsbrief-Legenden zu berücksichtigen sein dürfte. — Liturgie: *Das Gebet* im allgemeinen behandelt *Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* von Heiler (München 1918. — XV, 476 S.), die an entsprechender Stelle auch das liturgische Gebet des christlichen Orients nicht unberücksichtigt läßt. Eine Sammlung von *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* von Batiffol (Paris. — 330 S.) kann hier nur vorerst signalisiert werden. *Eine Antiphon aus der Liturgie der Urkirche* soll nach Weppelmann sich vielleicht Röm 11, 33—36 bergen. Lietzmann ermittelt SbPAW. 1919. 269—274. *Die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses* auf Grund des Papyrus von Dêr Balyzeh unter lehrreicher Herausstellung der gegensätzlichen Haltung von Orient und Okzident in der Beweglichkeit oder Festlegung liturgischen Textes. *Die Sonne der Gerechtigkeit nnd der Schwarze* betitelt sich *Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* von Dölger (Münster 1918. — XII, 150 S.), die wieder alle Vorzüge seiner ebenso geistvollen als gelehrten Arbeitsweise zeigt. *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese* greift Brinktrine ZKT. XLII 301—326. 483—518 auf die *Post Pridie*-Formulare des gallisch-spanischen Liturgiegebietes zurück und glaubt als dem morgenländischen Gebetstyp mit ihnen und dem *Supra quae-Supplices* des römischen Meßkanons gemeinsame Grundlage eine Bitte um Segnung und Heiligung des Opfers erschließen zu dürfen, die unter dem Einfluß anderer Segnungsgebete wie des-

jenigen der Taufwasserweihe weiter ausgestaltet worden wäre. Schmaltz würdigt Pjb. XIII 53—89 *Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten* und hat damit die unstreitig beste und tiefste bisherige Behandlung des Gegenstandes geschaffen, wenn auch nicht in jedem Einzelpunkte seine weitschichtige Untersuchung das Richtige trifft. Ein Ungenannter referiert HL. LXIII 21—24 über *Die Segensandacht bei den katholischen Orientalen,* speziell ihren Ritus bei Griechen und Syrern. — Heortologie: Sehr tief schürfende *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes* von Nillsson ARw. XIX 50—150, die sich um das Problem der Beziehungen zwischen Kalenden und Weihnachtsfeier drehen, gegewinnen vom christlich-orientalischen Standpunkte aus wegen des ܩܠܢܕܐ (*Kalendae*)-Festes des christlich-palästinensischen Lektionars ein besonderes Interesse. — Kirchenmusik: Wellesz hat im JbMbP. 1917. (Sepabz.) *Probleme der musikalischen Orientforschung* besprochen, von denen hier diejenigen der Einbeziehung der christlich-orientalischen Musik in den Bereich der Forschung, des Ursprungs der christlichen Musik und des Ursprungs der Neumenschrift hervorgehoben seien. — Kirchenrecht: *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche* hat Zankow (Zürich 1918. — 223 S.) auf geschichtlicher Grundlage dargestellt.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: *Οἱ χειρογράφοι θησαυροὶ τοῦ Ὀρθοδόξου Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων* wurden durch Bëes in der eigentümlichen Kriegsschöpfung der Berliner Ἑλληνικὰ φύλλα I Nr. 2—6 in einer sich an weitere Kreise wendenden Form gewürdigt. Von den *Catalogi Codd. MSS. Bibliothecae Bodleianae* bringt eine *Pars XIV* den von Baronian-Conybeare bearbeiteten *Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Bodleian Library* (London 1918. — 148 S.). — Literaturgeschichte: Neben eine *2. Auflage* von Marx' *Abriß der Patrologie* (Trier. — VII, 201 S.) tritt ein *Précis de patrologie* von Tixeront (Paris 1918. — IX, 516 S.). — Bibeltexte: Eine Zusammenstellung von *Greek Gospel texts in America* hat Goodspeed (Chicago 1918. — 196 S., 6 Taf.) geboten. Von Brooke-Mc Lean *The Old Testament in Greek. Vol. I: The Octateuch* ist *Part IV. Joshua, Judges and Ruth* (Cambridge 1917) erschienen. Bei Wessely *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts. V* (Leipzig 1917. — 146, XIII S.) findet sich als Nr. 268 ein von Bēt—Rēš reichender sahidischer Text von Klgl. 4. *Die arabische Pentateuchübersetzung in cod. Monac. arab. 234,* als deren Vorlage sich ein nestorianischer Pešîttâ-Text erweist, hat BbZ. XV 99—115 durch Graf eine eingehende Untersuchung zu erfahren begonnen. Eine Miszelle von Herklotz *Zu Mk. 16, 9—20* ebenda 149 f. betrifft die den Mk.-Schluß auf Ariston zurückführende Notiz der armenischen Etschmindziner

Evangelien-Hs. vom J. 989. Rahlfs hat NGWG. 1918. 161—203 eine höchst lehrreiche Forschung *Über einige alttestamentliche Handschriften des Abessinierklosters S. Stefano zu Rom* angestellt, die einst von Ludolf gekannt waren und in der von Dillmann seiner Ausgabe zugrundegelegten Hs. des Oktateuchs, den Königsbüchern des ehemaligen Museo Borgiano, dem Isaias *Bodl. Aeth. 7* und dem defekten Δωδεκαπρόφητον *Oxf. Aeth. 8* wiederzuerkennen sind. *Ein Beitrag zur Erforschung des altkirchenslavischen Evangelientextes* wurde von Jagić bezüglich des *Evangelium Bucovinense* (Wien 1916. — 71 S. = SbAWW. CLXXX Nr. 1) durch Kollation der von ihm dem Ende des 13. Jhs. zugewiesenen Hs. erbracht. *Zur Vorlage der gotischen Bibel* ist auf Lietzmann ZDA. LVI 241—278) zu verweisen. — Apokryphen: Ausgaben bzw. Übersetzungen bot Charles von *The Apocalypse of Baruch* mit einer *Introduction* by Oesterley (London 1917. — 138 S.) und von *The Testaments of the Twelve Prophets* (London 1917. — 108 S.). Dazu kommt, durch einen von ihm besorgten Text von *The Ascension of Isaiah* ergänzt, Box-Landsman *The Apocalypse of Abraham. Edited with a translation from the Slavonic and notes* (London 1918. — 161 S.) und unter dem Obertitel *The Gnôsis of the light* von Lamplugh *A translation of the untitled apocalypse contained in the Codex Brucianus; with introduction and notes* (London 1918. — 89 S.). — Theologie: Aus Wessely *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts V* sind weiterhin Stücke aus einer Geschichte Josephs und seiner Brüder (Nr. 269), über das hundertjährige Reich Satans, Gog und Magog (Nr. 283), Herodes und die Magier (Nr. 284), Jesus und den Gichtbrüchigen (Nr. 285) und aus Betrachtungen zu Lk. 22 (Nr. 290) namhaft zu machen. *Neues zur Apostellehre* glaubte Trebesing (Oetzsch b. Leipzig 1914. — 46 S.) bieten zu können, wobei er in seiner Behandlung einzelner Stellen stark mit Annahme von Hebraismen arbeitet und die Tauf- und Gebetsordnung auf Johannes den Täufer zurückführen möchte. Zeller hat *Die apostolischen Väter aus dem Griechischen übersetzt* (Kempten-München 1918. — VIII, 307 S. = BKv. 35) und Lauchert auf Grund der lateinischen Übersetzung Webers K. 4. XXI 129—134 neuerdings über *Die Schrift des hl. Irenäus „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung"* orientiert. Der Adressat der *Aristides-Apologie* wäre nach Haase TQs. XCIX 422—429 doch vielleicht eher Hadrianus als Antoninus Pius. Einige *Entlehnungen aus Xenophon bei Clemens Alexandrinus* werden durch Gemoll H. LIII 105 ff. als kritiklose Übernahmen aus einer Mittelquelle erwiesen. *Der Missionsgedanke in den Homilien des Origenes* wird von Streit ZMw. 1919. 159—171 verfolgt. *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* wurde durch v. Harnack TuU. XLII 3 in einem *I. Teil* zunächst für *Hexateuch*

und Richterbuch erhoben. Aus dem Armenischen übersetzt und mit vorbildlicher Sorgfalt untersucht wurden durch Schäfers *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums (Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament).* (Münster i. W. 1912. — VI, 243 S. = Neutestamentl. Abhandlungen VI. 1/2). Von Rathai wird PB. XXX 342—351 auf Grund der in der in der BKv. erschienenen Übersetzung desselben *Johannes Chrysostomus als Exeget nach seinem Matthäus-Kommentar* gewürdigt. Bei Sinko *Meletemata patristica II. De traditione orationum Gregorii Nazianzeni. Pars I* (Krakau 1917. — VIII, 242 S.) wird im Zusammenhang mit der Bewertung der beiden Haupthss.-Familien die Chronologie der Predigten erforscht. Sajdak hat in wertvollem Nachweis der Stärke seines Nachwirkens in liturgischer Dichtung *De Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte* (Krakau 1917. — II, 78 S.) und Eos XXI 9—25 *De oratioae: Εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν falso Gregorio Nysseno adscripta* gehandelt, die von La Piana 1909 ans Licht gezogen wurde und sich als das Werk eines in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. lebenden Plagiators einer Gregorios Thaumaturgos- und einer Proklos-Homilie (PG. X 1145 ff. bzw. LXV 721 ff.) erweist. Eines der hervorragendsten Werke syrisch-nestorianischer theologischer Literatur wurde an *Babaei Magni Liber de unione* durch Vaschalde (Paris 1915. — VI, 306 S. = CSCO. Script. Syri. Ser. II. Tom. 61) ediert. — Hagiographie: Von *The Lausiac history of Palladios* wurde eine englische Ausgabe durch Clarke (London 1918. — 188 S.) geboten. *Komposition und Charakter der Historia Lansiaca* hat Bousset NGWG. 1917. 173—217 untersucht, wobei er als Quellen eine Sammlung von Erzählungen über die Mönche der sketischen Wüste, Material aus der Pachomiosüberlieferung, einen Katalog syrischer Heiliger mit kurzer Charakterisierung und vielleicht eine Sammlung von Lebensbeschreibungen heiliger Frauen ermitteln zu können glaubt und vermutungsweise auf die erste dieser Quellen, die in einem Anhang übersetzten und behandelten beiden Kapp. des syrischen ʿĂnānīšōʿ-„Paradieses" über Stephanos und Eukarpios zurückführt. Gegen Heussi polemisierende *Neue Beiträge zur Nilusforschung* von Degenhart (Münster i. W. 1918. — V, 50 S.) sind vor allem auf die Verteidigung der Echtheit des Berichtes über den Überfall der Sinaimönche durch die Sarazenen gerichtet. Bei Bousset *Wiedererkennungsmärchen und Placidas-Legende* NGWG. 1917. 703—745 wird in eingehender Neuuntersuchung des Problems wenigstens an einzelnen Punkten die Priorität der griechischen Überlieferung der Legende gegenüber der lateinischen erwiesen. *Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Texte der Placidas-Legende* hat Lüdtke ebenda 746—760 nachgwiesen.

Von den ersteren gehören dem christlichen Boden drei Rezensionen eines bulgarischen, ein bosnisches und ein Märchen des türkisch redenden orthodoxen bessarabischen Stammes der Gagansen an. An letzteren kommen slavische, georgische und armenische in Betracht. — Geschichtschreibung: Von Heinemann wurde *Gelasius Kirchengeschichte, herausgegeben auf Grund der nachgelassenen Papiere von* Loeschcke (Leipzig 1918. — XII, 263 S. = *Die griech. christl. Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte. Bd. 28*), nachdem auf Grund der hier und in der Chronik des Georgios Monachos sich findenden Paralleltexte zu der Darstellung des Abendländers Glas (Leipzig 1914. — VI, 90 S. = *Byzant. Archiv. Heft 6*) den Nachweis angetreten hatte, daß *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins* gewesen sei. Unsere Kenntnis syrischer Geschichtswerke wurde von Chabot durch die Herausgabe eines *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (Paris 1917. — V, 350 S. = *CSCO. Script. Syri. Ser. III. Tom. 15*) bereichert. Vandenhoff beschäftigt sich ZDMG. LXXII 157—160 in einem *Nachtrag zu dem Artikel: „Über die in der Weltgeschichte des Agapios von Menbiğ erwähnten Sonnenfinsternisse" in dieser Zeitschrift 71. Bd. (1917) S. 299—312* in der Hauptsache mit der totalen Finsternis vom 20. November 393. — Rhetorische Literatur: *Procopii Gazaei in imperatorem Anastasium panegyricus* ist Gegenstand einer Dissertation von Kempen (Bonn 1918. — XXVI, 37 S.).

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Über deutsche Ausgrabungen an der *Via Dolorosa und Burg Antonia in Jerusalem* findet sich HL. LXII 44f. eine kurze anonyme Notiz. *Alte Denkmäler aus Syrien, Palästina und Westarabien* bieten *100 Tafeln mit beschreibendem Text (in deutscher und türkischer Sprache)* (Berlin 1918. — IX S., 100 Taf. mit je 1 Bl.), neben denen von Moritz herausgegebene *Bilder aus Palästina, Nord-Arabien und dem Sinai 100 Bilder (auf 50 Tafeln) nach Photographien mit erläuterndem Text* (Berlin 1916. — III, 16 S. 50 Taf.) genannt seien. Einen auf Wirkung über die Kreise zünftiger Wissenschaft hinaus berechneten Bericht über die Ergebnisse seiner dortigen Arbeiten bietet Kaufmann *Die heilige Stadt der Wüste. Unsere Entdeckungen, Grabungen und Funde in der altchristlichen Menasstadt, weiteren Kreisen in Wort und Bild geschildert* (Kempten o. J. — IX, 218 S. — Archäologie und Kunstgeschichte: V. Schulze hat uns mit einem gedrängten *Grundriß der christlichen Archäologie* (München. — VIII, 159 S.) beschenkt. *Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst* wurde von Achelis (Leipzig. — 47 S. mit 5 Taf.) skizziert. Über ihre und die Behandlung der christlich-orientalischen Kunst des Mittelalters bei Woermann *Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Zweite, neubearbeitete und vermehrte*

Auflage. Dritter Band. Die Kunst der christlichen Frühzeit und des Mittelalters (Leipzig 1918. — XVIII, 574 S.) wurde oben S. 163—169 eingehend berichtet. *Persischer Hellenismus in christlicher Zierkunst* wird RKw. XLI 125—140 von Strzygowski in einer polemischen Auseinandersetzung mit Guyer behandelt, zu der Glück 140—148 einen *Anhang* beigesteuert hat, in dem, wenn sie überzeugen sollte, die Ergänzung der Stifterinschrift der Jakobskirche von Nisibis auf Jakobs Nachfolger Vologesos von höchster Bedeutung wäre. *Weder Orient noch Rom*, sondern das Germanentum und seine „Überallgegenwärtigkeit“ „im weiten römischen Reiche“ soll dagegen nach Hasak WBG. 1918. 21 ff. 25 ff. 29 ff. bei der Grundlegung der christlich-mittelalterlichen Kunst die maßgebliche Rolle gespielt haben, ein Paradoxon, das durch den anmaßlichen Ton, in dem es vorgetragen wird, vollends alles eher als eine Empfehlung erfährt. — Architektur: *Mater ecclesiarum* betiteln sich *Die Grabeskirche in Jerusalem* betreffende *Studien zur Geschichte der kirchlichen Baukunst und Ikonographie in Antike und Mittelalter* von Schwartz (Straßburg 1918. — XI, 510 S., 14 Taf.), deren reicher Inhalt von Dalman *„Die Grabeskirche von Jerusalem“ von Karl Schwartz* ZDPV. XLII 166—176) zum Gegenstande eines eingehenden Referats gemacht wird und denjenigen einer näheren Besprechung auch in dieser Zeitschrift bilden wird. *Les Monuments chrétiens de Salonique* erfahren ihre endgiltige maßgebliche Vorführung in einem *Ouvrage accompagné d'un album de 68 planches* von Diehl, Le Tourneau und Saladin (Paris 1918. — XI, 264 S.), während Beës Kchr. XXIX 209—214 speziell über *Das zerstörte Demetriusheiligtum in Saloniki* und dessen Mosaiken berichtet, von dem die Stürme des Weltkrieges nur rauchgeschwärzte Ruinen übrig gelassen haben. Eine Dissertation von Kluge machte den *Versuch einer systematischen Darstellung der altgeorgischen (grusinischen) Kirchenbauten* (Berlin 1918. — 80 S.), während Strzygowski unter dem Titel *Die Baukunst der Armenier und Europa* die *Ergebnisse einer Forschungsreise* im damals russischen Armenien *planmäßig bearbeitet* hat (Wien. — 2 Bde. XII, 888 S.). In wenig würdevoller Polemik gegen letzteren behandelt Hasak HL. LXII 29—34 in verneinendem Sinne die Frage: *Ist die Felsenkuppel auf dem Tempelplatze zu Jerusalem ein frühislamitischer Bau?* Er rennt offene Türen ein, wenn er die wesentlichen Züge des Grundrisses als schon bei der Anastasis und der Himmelfahrtskirche vorhanden erweist, vermag aber den Beweis dafür, daß eine Kuppel bei dem islamischen Bauwerke vor 1022 nicht nachweisbar sei, kaum zu erbringen. Nicht in jeder Beziehung durchschlagend wirken auch seine Ausführungen ebenda 107—121, nach denen *Die Moschee El-Aksa auf dem Tempelplatze zu Jerusalem ein Bau der Templer* wäre, den diese um 1172 errichtet hätten. *Erinnerungen an Nablus*

von A. Sohm HL. LXIII 11—19 gehen auch auf die Kirchenruinen auf dem Garizim und am traditionellen Jakobsbrunnen. *Les Cathédrales de Serbie* hat Petronievitch (Paris 1917. — VII, 97 S.) behandelt. — Plastik, Kunstgewerbe: Koptische und byzantinische Kapitelle und andere skulpierte Werkstücke umfaßt ein *Kriegszuwachs in der altchristlich-byzantinischen Skulpturen-Sammlung* Berlins, über den Wulff ABPks. XXXIX 238—256 berichtete. *Ein Nachtrag aus den byzantinischen Skulpturensammlungen,* den er ebenda XL 31—38 folgen ließ, betrifft einen Kämpferstein, dessen eingehende Besprechung seine Zugehörigkeit zur Mauer des Theophilos wahrscheinlich macht und u. a. beiläufig den weitgehenden Einfluß der persischen Seidenweberei und ihrer Muster beleuchtet. Fein abwägende Ausführungen von Pagenstecher *Über das landschaftliche Relief bei den Griechen* (Heidelberg. — 51 S.) sind, obwohl zunächst nur auf das pagane Material vorrömischer Zeit gehend, wegen der Herausarbeitung der ursprünglichen kleinasiatischen und alexandrinischen Eigenart auch für die Beurteilung des späteren christlichen lehrreich. *Eine koptische Pyxis mit den Frauen am Grabe aus der ehemaligen Sammlung Pierpont Morgans* wird MhKw. XII 81—86 von Poglayen-Neuwall publiziert und dem weiteren Kreise auf Jerusalem zurückführender Darstellungen eingeordnet, dem sie zweifellos angehört. Daß nur eine durchaus unwissenschaftliche Reklame *Das „älteste Porträt" Christi und der Apostel* in den Darstellungen eines frühchristlichen antiochenischen Kelches erblicken konnte, hat Stuhlfauth Pbl. XLVIII 185—190. 194—200. 210—213 überzeugend dargetan. *Ein palästinensisches Amulett* von der ehemaligen Sinaifront, das Volbach ABPks. XXXIX 123—128 bekannt macht, ist vor allem durch die von ihm auf Christus als Helios gedeutete Darstellung der Rückseite interessant, die mit dem Golgathaprachtkreuz statt dessen oberem Vertikalarm die nimbierte Büste des Herrn zwischen A und Ω, Stabkreuz und Fackel verbindet, während die Vorderseite einen nimbierten Reiter, der eine am Boden liegende weibliche Gestalt mit der Lanze durchbohrt, durch die Beischrift ΕΙΣ ΘΕΟΣ Ο ΝΙΚΩΝ ΤΑ ΚΑΚΑ erläutert. — Ikonographie: Bréhier *L'Art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours* (Paris 1918. — 460 S.) bietet eine allgemein zusammenfassende Behandlung des Gegenstandes. Bei Troje *'Αδάμ und Ζωή* wurde an der betreffenden Darstellung einer Grabkammer der großen Oase in jedenfalls höchst anregender Weise *Eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange* betrachtet (Heidelberg 1916. — 107 S.). *Über die Verwendung eines frühmittelalterlichen orientalischen Motives in der romanischen Kunst des Abendlandes* hat Volbach ABPks. XL 143—150 mit Bezug auf einen aus sassanidischen und alexandrinisch-hellenistischen Motiven gemischten

Typ der Löwenjagd eines Reiters gehandelt. — Epigraphik: *Ein Grabstein aus Beerseba* mit dem Todesdatum des 12. April 544 gibt ZDPV. XLII 177—188 Alt Veranlassung zu einer sich wesenhaft negativ gestaltenden Untersuchung der Frage, ob neben derjenigen „von Eleutheropolis" dort auch die „arabische" Ära benutzt worden sei. Beës hat G. IX 109—112 *Die Worte βόθρον, βάραθρον = βάθρον in einer christlich-epigraphischen Formel* nachgewiesen. *Das Akrostichon Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Σταυρός* erfuhr Sokr. 1918. 99—105 durch Kurfeß erneute Behandlung.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Bei Beës *Μαρτῖνος Κρούσιος*, Ἑλληνικὰ φύλλα I Nr. 33f. wird der Tübinger Philologe des 16. Jhs. als Philhellene warm gewürdigt. Von *Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben zusammengestellt* durch seine Witwe Anna de Lagarde ist eine *2. Auflage* (Leipzig 1918.— VIII, 193 S.) der Erstausgabe vom J. 1894 gefolgt. *Zum Andenken an den in Mossul verstorbenen Dr. Josef Schäfers aus Paderborn* bietet Kiera HL. LXIII 79ff. Nachrichten über seine letzte Studienreise nach Alqôš und sein Lebensende. Der am 9. April 1917 als deutscher Freiwilliger im Alter von fast 70 Jahren den Soldatentod gestorbene Meister neutestamentlicher Textkritik *Professor Gregory* sah sich als *Amerikaner, Christ, Volksfreund und Deutscher Held* durch Friedrich (Gotha 1917. — 149 S.) von Freundeshand ein literarisches Ehrenmal errichten. Für *Die Erforschung der slavischen Kirchenkunde* hat Haase TG. X 184—190 ein Programm aufgestellt, bei einer Fixierung der *Ziele und Aufgaben der Liturgiegeschichtlichen Forschung* (Münster i. W. — VIII, 52 S.), Mohlberg den Orient und die ihm bislange zugewandte liturgiegeschichtliche Forschung ausgiebigst berücksichtigt.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.